UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01588717 7

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01588717 7

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/religionsmoeurse01genn

RELIGIONS

MŒURS ET LÉGENDES

HnL
G3345r

ARNOLD VAN GENNEP

—

Religions
Mœurs et Légendes

ESSAIS D'ETHNOGRAPHIE ET DE LINGUISTIQUE

239664
32
11
5

PARIS
SOCIÉTÉ DV MERCVRE DE FRANCE
XXVI, RVE DE CONDÉ, XXVI

MCMVIII

JUSTIFICATION DU TIRAGE :

Droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

A

REMY DE GOURMONT

AVANT-PROPOS

Les études que comprend ce recueil ont paru de 1904 à 1908 dans la *Revue des Idées*, le *Mercure de France*, la *Revue des Études Ethnographiques*, la *Revue de l'Histoire des Religions*, etc. Le texte primitif a été modifié par endroits, suivant les données acquises depuis la première rédaction. Notamment l'étude intitulée « Survivance et Invention dans le Christianisme populaire », parue par fragments dans la *Dépêche de Toulouse*, a été entièrement remaniée. Les références bibliographiques ont été augmentées en nombre et complétées, afin de fournir aux amis nouveaux que j'espère attirer à l'ethnographie des points d'appui pour des recherches personnelles. Et je voudrais qu'on comprît, en

parcourant le présent volume, l'intérêt passionnant et la portée pratique des sciences qui ont pour objet l'humanité vivante et agissante, tout entière.

A. v. G.

PREMIÈRE PARTIE

—

LA CEINTURE DE L'ÉGLISE

On rencontre en Bavière et dans le Tyrol un grand nombre d'églises catholiques ceinturées d'une chaîne de fer, chaîne qui est même l'un des signes distinctifs des sanctuaires consacrés à saint Léonard. Ce saint, originaire de France (diocèse de Limoges), a été transporté en Allemagne par les Cisterciens. Anciennement on le nommait *Liénard* (nom qui subsiste en Allemagne sous les formes *Lienhart, Lehnhart*, etc.) et on lui attribuait le pouvoir *de lier et de délier*. L'analogie entre le nom du saint et sa fonction spéciale est évidente, au point que celle-ci a bien des chances de provenir de celui-là. Actuellement encore, saint Liénard ou Léonard est, en France comme en Allemagne, le protecteur des animaux domestiques, des fem-

mes en mal d'enfant, des prisonniers, etc. Et son surnom allemand est *Entbinder*, le *délieur*. Ainsi, le jeu de mots français a été traduit par les Allemands, pour qui le mot de *Liénard* ne signifiait rien. Pour acquérir la protection de saint Léonard, les Bavarois et les Tyroliens (1) se procurent des statuettes en cire et de préférence en fer, représentant les animaux dont ils désirent la guérison, et les offrent au saint. Dans certaines églises, il y a ainsi des centaines de kilos de fer (2).

Ceci dit, d'où vient ce curieux emploi de chaînes qui entourent une église ? De nos jours, la signification de ce rite n'est pas connue des fidèles, qui se transmettent en guise d'explication des légendes comme la suivante : Les chevaux d'un paysan qui se rendait en pèlerinage à une chapelle de saint Léonard s'étant emballés, le paysan, en grand danger de périr, fit vœu d'offrir au saint une chaîne en fer assez grande pour entourer la chapelle ; les chevaux s'arrêtèrent et la chaîne témoigne encore de la puissance du saint.

1. Richard Andree, *Votive und Weihegaben des katholischen Volks in Süd-Deutschland*, Brunswick, 1904, p. 70-74.

2. De même en France on cloue en ex-voto un fer à cheval ; cf. Chapiseau, *Le Folk-Lore de la Beauce et du Perche*, 1902, t. I, p. 115.

Il est manifeste que ce type de légendes est relativement moderne ; il est bien postérieur au rite même. Une explication meilleure serait que la chaîne a été forgée avec les fers à cheval ou les longes en fer offerts par des propriétaires de chevaux malades. Telle est entre autres l'interprétation que donnent du rite les habitants de Nussdorf et de Saint-Véit.

D'autre part, saint Léonard est aussi le protecteur des prisonniers, qui lui dédiaient autrefois leurs chaînes en cas de délivrance.

La dédication des chaînes a été rencontrée par M. Andree en Carniole, en Carinthie, en Styrie, à Salzbourg, dans le Tyrol, en Bavière, en Wurtemberg et en Souabe.

Nombreuses ont été les théories des folk-loristes allemands pour expliquer ce rite : Liebrecht, rappelant la corde d'Éphèse (1), y voyait un lien entre la divinité et la communauté des fidèles ; Simrock regardait les chaînes comme une modification des cordes de soie légendaires qui ceignaient le Paradis souterrain du roi des nains Laurin ; Quitzmann regardait saint Léo-

1. Ce rite est tout différent de celui dont il s'agit ici : on n'entourait pas l'église, mais on reliait l'être ou l'objet dédié à la divinité par un lien (chaîne ou corde) rectiligne. Cf. pour les détails, W. H. Denham Rouse, *Greek votive offerings*. Oxford, 1902, p. 342, note 3.

nard comme le remplaçant de la vieille divinité germanique Frô, qui soi-disant protégeait les prisonniers, opinion également soutenue par Sepp et par A. Peez (1).

C'est avec raison que M. Andree rejette ces théories compliquées. Il remarque d'abord que les chaînes des prisonniers sont d'un tout autre modèle que celles qui ceignent les sanctuaires de saint Léonard. Et il constate, après enquêtes, que l'accumulation dans les églises de masses énormes d'offrandes en fer devient rapidement, même de nos jours, un sujet de gêne. Parfois on enterre ces « vieux fers », rarement on les vend au maréchal du lieu. Le plus simple était de les fondre et d'en faire une offrande gigantesque en forme de chaîne qu'on tendait autour de l'église.

Cette théorie semble à M. Andree « simple et naturelle ». Mais je crains qu'elle le soit trop. Pourquoi n'accroche-t-on pas aussi ces chaînes à l'intérieur des sanctuaires, le long ou autour des piliers, par exemple ? En outre, M. Andree n'insiste pas sur la valeur religieuse que peut présenter l'acte d'accrocher la chaîne, et il oublie que la chaîne fabriquée avec les vieux fers par le forgeron voisin aurait besoin

1. *Mitteil. Anthrop. Ges.*, *Wien*, t. XXIII, 1893, p. 197 et suiv.

d'*être consacrée* à nouveau. Il attribue enfin une importance trop grande à la matière dont est faite la chaîne.

Ailleurs, en effet, on rencontre le même rite, mais exécuté avec des matières moins durables. Ainsi, il est question dans des chansons bretonnes de longs cierges, en forme de rat de cave, qui faisaient trois fois le tour de l'église et dont les extrémités se trouvaient sur l'autel au-devant du crucifix. Et M. Sébillot me dit qu'il a vu vers 1863 des églises des environs de Guingamp ceinturées d'un rat de cave qui parfois en faisait le tour trois fois (1).

On ne saurait supposer cette fois que la chaîne est faite avec de « vieilles cires » encombrantes. L'élément important du rite est donc bien l'acte d'entourer l'église. Or, un rat de cave ou une chaîne de dimensions aussi considérables ne sauraient, sinon exceptionnellement, être une offrande d'un seul individu. On les concevrait plutôt comme des offrandes d'un groupe, peut-être d'une famille ou même d'un village. Et le parallèle suivant vient fortifier ce point de vue.

Les populations actuelles de Syrie, tant mu-

1. Cf. d'autres parallèles dans P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, t. IV, p. 137-138.

sulmanes que catholiques, ont conservé un très grand nombre de croyances et de pratiques qui remontent à la plus haute antiquité et qui, par un processus d'assimilation bien connu des historiens des religions, ont été simplement islamisées ou christianisées superficiellement. Tel le rite suivant que M. Goudard a relevé chez les catholiques du Liban (1) :

« Dans les calamités publiques, famine, guerre, menaces d'épidémie, les chefs de famille se réunissent près d'une église de la Sainte-Vierge, apportant chacun un voile, qui en soie, qui en coton, selon la générosité ou la fortune. De ce monceau de linges on fait une immense torsade; parfois on se contente d'attacher bout à bout les foulards; puis on applique, à mi-hauteur et tout autour de l'église, la couronne d'étoffe; le mal est ainsi *lié*. »

Ce passage nous donne la clef des rites allemand et breton. On voit d'abord le caractère collectif du rite se placer au premier plan : le rite vaut pour des calamités qui affectent la collectivité; et ce sont les représentants naturels (chefs de famille) de celle-ci qui l'exécutent. Ainsi les chaînes de fer et les rats de cave auront originairement été martelés et fondus, ou

1. *Le Mois littéraire et pittoresque*, septembre 1905, p. 330.

du moins achetés, aux frais de familles, de villages ou d'associations religieuses.

En outre, l'idée fondamentale est bien celle de *lier* soit un mal, soit l'église et ses habitants sacrés. On enferme le saint ou la sainte dans sa demeure, regardée, on le sait, comme actuelle. Car l'idée que le sanctuaire n'est que le domicile terrestre, passager ou symbolique, du saint ou de la sainte, ou même de la divinité, est génétiquement récente.

Dans les trois parallèles cités nous rencontrons trois stades d'évolution d'un même rite : d'abord acte strictement magique, *coercitif*, le rite devient ensuite *symbolique*, puis se ramène à une dédication d'*ex-voto*. Il n'y a donc pas lieu d'attribuer à la matière même de la ceinture magique l'importance que lui donne M. Andree. Le rite bavarois s'est spécialisé pour les chapelles de saint Léonard à cause des attributions primitives de ce saint, fondées sur une assimilation verbale (1).

1. On ne saurait regarder le rite dont il s'agit comme un remplacement de la circumambulation qui se fait à cheval autour du sanctuaire de saint Léonard en Allemagne (Andree, *loc. cit.*, p. 53-78; Bronner, *Aus deutscher Sitt' und Art*, Munich, 1908, p. 229-242) et de saint Éloi en France (Sébillot, *Folk-Lore de France*, T. IV, index, s. v.) mais qui est un rite universel et autonome (cf. entre autres pour la France Sébillot, *loc. cit.*, t. IV, p. 135-137).

LUCINA SINE CONCUBITU

La *Revue des Idées* a reproduit (1) les considérants d'un jugement, il est vrai fort controuvé, du Parlement de Grenoble (en 1517) admettant la possibilité d'une conception sans rapports sexuels. Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'une pareille croyance est universelle ; elle est ce que les Allemands nomment un *Vœlkergedanke :* courante chez les demi-civilisés, elle

1. Dans son numéro du 15 mai 1904, p. 400 : « En 1517, la cour du Parlement de Grenoble rendit un arrêt par lequel elle déclarait légitime la naissance d'un enfant mis au monde par la dame de Montléon quatre ans après l'absence dûment constatée de son mari, lequel avait été, personne ne le contestait, dans l'impossibilité absolue, étant retenu au loin, à la guerre, de la connaître charnellement.

La cour retenait pour valables les déclarations ou « défenses » de la dame Montléon, notamment « son affirmation qu'encore que véritablement ledit sieur de Montléon ait été de retour d'Allemagne et ne l'ait vue ni connue charnellement depuis quatre ans, néanmoins que la vérité est telle que ladite dame s'étant imaginée en songe de la personne et l'attouchement de son mari, elle reçut les mêmes sentiments de conception et de

existe encore dans les masses populaires d'Europe et fait partie intégrante de nombreuses légendes et de nombreux contes.

Comme parallèle au jugement de Grenoble, je citerai d'abord le fait suivant : dans l'île de Nias, en Indonésie, tout séducteur est condamné à une amende et toute femme adultère est mise à mort à moins qu'elle n'affirme avoir conçu par le fait d'un esprit ou en rêve, auquel cas elle est presque félicitée. On reconnaît là une

grossesse qu'elle eût pu recevoir en sa présence, affirmant depuis l'absence de son mari pendant les quatre ans, n'avoir eu aucune compagnie d'hommes, et n'ayant pourtant pas laissé de concevoir ledit Emmanuel ; ce qu'elle croit être advenu par la seule force de son imagination, et partant demande réparation d'honneur avec dépens, dommages et intérêts ».

L'arrêt constate ensuite, d'après les dépositions de différents médecins « en l'Université de Montpellier », les sieurs Denis Sardine, Pierre Meraupe, Jacques Graffié, Jérôme de Révisin, Eléonor de Belleval, « que tel accident peut arriver aux femmes » ; il s'appuie également sur les témoignages de quatre ou cinq dames de Grenoble, lesquelles affirmaient « que telles choses leur étaient advenues et qu'elles avaient conçu des enfants, dont elles étaient heureusement accouchées, lesquels provenaient de certaines conjonctions imaginaires avec leurs maris absents et non de véritable copulation ».

Finalement la cour déboutait les demandeurs, héritiers éventuels des Montléon, et les condamnait, outre les dépens, à « tenir ladite dame pour femme de bien et d'honneur ».

Cet arrêt singulier se trouve dans Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique*, 1771. Cf. encore la *Revue des Idées* du 15 juin 1904, p. 479-480.

croyance analogue à celle, si répandue chez nous au moyen âge, à la possibilité d'une conception par le fait des *incubes* et des *succubes*.

Dès 1879, le comte de Charencey recueillit des parallèles demi civilisés au dogme de la Vierge Mère en un mémoire sur *Le Fils de la Vierge* qui fut réimprimé par l'auteur en 1894 dans son *Folklore dans les deux Mondes*. La même année paraissait à Londres le premier volume de *The Legend of Perseus*, où M. Sidney Hartland étudiait les éléments si complexes de cette légende grecque. M. de Charencey pensait que toutes les légendes relatives au fils de la Vierge émanaient d'un centre unique d'origine et s'étaient répandues par voie d'emprunt. Mais S. Hartland, par la comparaison des contes et des légendes des demi-civilisés avec leurs coutumes et croyances, a montré qu'on ne saurait appliquer ici la théorie des emprunts.

Tout héros doué de qualités extraordinaires a, dans les contes populaires (*Mærchen*) et dans les légendes (*Sagas*), une naissance miraculeuse. S'il est fils d'une vierge, il est fils unique. Car c'est déjà un fait assez étonnant qu'une vierge puisse enfanter. S'il est fils d'une femme, mariée ou non, le miracle est autre : la mère donne par exemple naissance en même temps à des animaux qui protégeront le héros.

Dans les contes populaires, la cause de la conception est donnée de toutes sortes de manières. Le plus souvent la mère est enceinte pour avoir avalé quelque chose. Chez les Slaves et les Esquimaus, c'est pour avoir mangé d'un poisson ; aux Indes d'un fruit ; ailleurs d'un morceau de glace, d'une feuille, d'un morceau d'écorce, ou pour avoir bu d'une eau miraculeuse. Dans certains contes musulmans, la femme devient mère parce que son mari a avalé un fruit ou une graine consacrés et la grossesse se produit automatiquement, sans rapports sexuels entre les conjoints. Très souvent les objets avalés doivent leur pouvoir fécondant à l'intervention d'un individu spécial (prêtre, magicien, fakir, etc.) ou d'un animal bienveillant, les animaux étant, dans les contes populaires comme chez tous les demi-civilisés, regardés comme doués d'une puissance magico-religieuse surhumaine.

Dans quelques contes slaves, la vierge conçoit un fils pour avoir avalé les cendres d'un mort. Dans un conte lithuanien, une jeune fille, ayant mangé en cachette le cœur d'un ermite récemment incinéré, donna naissance deux heures après à un fils héroïque. Et un motif bien connu est celui où la jeune fille conçoit pour avoir foulé aux pieds une certaine

herbe ou pour s'être baignée dans une eau consacrée.

Très souvent le contact avec un animal suffit: une femme esquimau devint enceinte parce que son mari lui avait jeté un petit ver dans le giron. Enfin une histoire racontée par Basile dans son *Pentamerone* sert de type à tout un cycle de contes où la conception se produit à la suite d'un souhait formulé à distance : c'est là un cas intéressant de télépathie populaire.

Dans les sagas on retrouve en général les mêmes causes de fécondation que dans les contes. C'est ainsi que le premier ancêtre de la dynastie mandchoue, qui règne actuellement en Chine, doit sa naissance à ce que sa mère vit, au sortir du bain, une baie rouge sur ses vêtements et l'avala, légende dont il circule des variantes dans tout l'Extrême-Orient, en Mongolie comme au Japon et en Annam. Le motif de la conception miraculeuse existe également dans les sagas nordiques, dans le Kalevala finnois, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, chez les Hottentots et chez les anciens Celtes: dans tous ces cas, la vierge conçoit pour avoir mangé ou bu quelque chose. La mère de l'empereur de Chine Chang (an 25 de notre ère) devint enceinte pour avoir aspiré le parfum d'une herbe odoriférante. Ailleurs, et c'est le

cas, entre autres, de la mère du dieu latin Cæculus et de celle du dieu mexicain Huitzilopochtli, la vierge conçoit pour avoir été en contact avec un objet ou un animal ; de même le contact de la salive humaine ou animale ou d'une eau merveilleuse suffit à produire la grossesse.

Ont encore un pouvoir fécondant certains phénomènes naturels. On connaît le passage des *Géorgiques* où Virgile affirme que le vent féconde les cavales ; Pline et saint Augustin en disent autant des cavales de Lusitanie (1), et suivant les habitants de Lampong, les femmes de l'île voisine d'Engano (Indonésie) ne conçoivent jamais que du fait du vent (2) ; Hephaistos est également le fils de Hera et du vent, et Væinæmöinen, le héros finnois, est fils de la vierge Ilmarinen et du Vent d'Est. Montezuma était fils d'une très belle vierge et de la pluie. L'une des croyances les plus répandues dans l'antiquité grecque (mythe de Danaé) comme au Japon, en Mongo-

1. Cf. sur les vents zoogones et psychotrophes, soit comme agents directs de fécondation, soit comme véhicules des âmes ancestrales, Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, p. 179-180.

2. Les indigènes de Mentawei parlèrent à A. Maas d'un pays merveilleux où ne vivent que des femmes, qui ont pour unique époux le vent du sud-ouest ; il les féconde en soufflant sur leurs parties sexuelles ; Ploss-Bartels, *Das Weib*, 8e éd., p. 631.

lie (Jenghis Khan) et ailleurs, est celle du pouvoir fécondant des rayons du soleil, peut-être par suite d'un rapprochement avec les effets germinateurs du soleil sur les végétaux ; un certain nombre de ces cas ont été analysés par J. G. Frazer (*Golden Bough*, 1900) et E. Crawley (*Mystic Rose*, 1902). Enfin la mère de Servius Tullius le conçut pour avoir regardé une amulette en forme de phallus.

Or, ce qui, dans les contes et dans les légendes est donné comme quelque chose de merveilleux, d'extraordinaire, était à une période antérieure du développement intellectuel regardé comme naturel, comme normal. Si en effet on compare aux motifs littéraires les croyances et les coutumes de demi-civilisés actuels, on constate une identité absolue entre les uns et les autres. Il existe même des pratiques et des rites destinés à développer la parthénogénèse : telle la fabrication en grand des drogues et des philtres destinés à jouer le rôle de la liqueur séminale, ou jadis, chez les Celtes, la fécondation rituelle par le gui. Il est naturel que la croyance si répandue à l'action du semblable sur le semblable joue un rôle des plus importants dans l'élaboration de ces rites de fécondation : une tzigane de Hongrie qui désire être enceinte va sur la tombe d'une femme

morte en couches et mange les herbes qui y poussent. Ailleurs on avale des œufs, les premiers fruits d'un arbre, on boit d'une eau sacrée : l'acte de déglutition suffit à produire l'effet désiré, sans que des rapports sexuels avec le mari soient nécessaires. Chez les peuples plus développés, d'ailleurs, la déglutition de certains objets n'est plus considérée que comme un adjuvant. Il va de soi que des interdictions, c'est-à-dire des rites négatifs servant de complément aux rites positifs, doivent être observées afin que rien n'empêche l'effet désiré de se produire.

La croyance à la possibilité d'une *lucina sine concubitu* semblera d'ailleurs moins étrange si l'on en rapproche l'idée que se font les demi-civilisés de la grossesse. Malheureusement les observations sur ce point sont encore assez rares ou trop peu détaillées. Jusqu'ici nos principaux informateurs sur les demi-civilisés ont été des missionnaires ou des explorateurs qu'une fausse pudeur empêchait d'étudier la vie sexuelle des populations au milieu desquelles ils se trouvaient. Seuls les médecins et les ethnographes proprement dits ont compris l'intérêt de ces recherches. L'immense majorité des demi-civilisés ignore l'existence d'un organe spécial féminin destiné à la parturition. Ainsi,

pour citer un cas typique, dû à un observateur sérieux, les Sinaugolo de la Nouvelle-Guinée britannique pensent que la conception a lieu dans la poitrine parce que ce sont les seins qui gonflent les premiers; puis le fœtus descend dans l'abdomen (1). Il va de soi qu'avec une pareille croyance celle à la possibilité d'une conception sans rapports sexuels soit des plus naturelles. D'autre part les Baganda d'Afrique pensent que la semence de l'homme réside dans ses mollets ; plus les mollets d'un homme sont gros, plus il procréera d'enfants (2). Je ne sais comment les Baganda se représentent le phénomène de la conception ; en tout cas ils ne doivent pas attribuer à l'acte sexuel une influence prépondérante.

La plupart des tribus australiennes ne le regardent que comme un adjuvant, la conception ne se produisant effectivement que par l'entrée dans la femme d'un « esprit ancestral » ; elles n'attribuent pas au père la force procréatrice, et la femme ne compte que comme réceptacle (3).

1. Cf. Seligmann, *The medicine, surgery and midwifery of the Sinaugolo*, Journ. Anthrop. Inst., t. XXXII (1902), p. 300.

2. J. Roscoe, *Further Notes on the manners and customs of the Baganda*, J. Anthr. Inst., t. XXXII (1902), p. 40. D'où l'expression : « alors que j'étais encore dans les mollets de mon père. »

3. Cf. *Mythes et Légendes d'Australie*, chapitre V : *Les idées*

Les Bulgares et les Hongrois expliquent par une légende étiologique pourquoi seule la femme enfante : lorsque Dieu eut créé l'homme et la femme, il les bénit de manière qu'ils pussent l'un et l'autre porter des enfants. Tous deux se trouvèrent *enceints*. La femme fut prise de douleurs la première ; l'homme s'étant caché, assista à l'accouchement et vit ensuite l'enfant prendre le sein. Il trouva que c'étaient là bien des soucis. Le moment étant venu, il grimpa au haut d'un poirier et accoucha ; l'enfant sortit, et alla s'écraser contre terre (dans la variante hongroise, l'homme se mit dans l'eau jusqu'au cou et l'enfant se noya). Aussitôt Dieu retira de l'homme sa bénédiction, et, depuis, seules les femmes accouchèrent ; pour punir l'homme, Dieu le munit d'une moustache (1).

Les idées sur l'accouchement sont intimement liées aux idées sur la conception. Ici encore les demi-civilisés regardent comme normal un mode d'accouchement parfaitement impossible. Chacun sait qu'Athéna sortit du crâne de Zeus et Bacchus de sa cuisse ; innombrables sont les rois hindous qui naquirent de la main,

des Australiens sur la conception et la réincarnation et *Questions Australiennes*, Man (Institut Anthropologique de Londres), 1907, p. 23-24 et 1908, p. 37-41.

1. A. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, p. 42-43.

du bras droit, du talon ou de l'occiput de leur père ; un vieux poème français raconte que sainte Anne, la mère de la Vierge, prit naissance dans le talon de son père, parce que celui-ci s'était touché le talon du couteau avec lequel il venait de couper une pomme (1) ; et Bouddha, lui-même, sortit du flanc droit de sa mère.

Il ne faudrait pas croire que cette énumération de croyances et de coutumes plus ou moins bizarres ne présente qu'un intérêt de curiosité. L'idée qu'on se fait du processus de la conception a dû avoir une influence directe sur celle qu'on se fait de la parenté, non seulement physique, mais sociale (2). Si l'on croit à la parhténogénèse, à la fécondation de la femme sans intervention sexuelle de la part de l'homme, la famille doit être constituée sur de tout autres bases que si l'on attribue de préférence le pouvoir procréateur à l'homme. Chez un grand nombre de peuples on ne tient compte que de la filiation utérine ; chez d'autres, c'est la filiation masculine qui a le pas. La croyance à la supériorité de l'une ou de l'autre de ces filiations

1. Hartland, *Legend of Perseus*, t. I, p. 130.

2. Il y a lieu en effet de distinguer entre la parenté physique et la parenté sociale. Cf. *Mythes et Légendes d'Australie*, 1906 p. LXIII-LXIV ; N. W. Thomas, *Kinship and Marriage in Australia*. Cambridge, 1906, p. 3-5.

doit avoir influé sur l'organisation sociale tout entière. On sait qu'il est deux formes nettes de gouvernement et de propriété, le matriarcat, où la femme règne, gouverne et possède, et le patriarcat, où l'homme est le maître. Certes, je ne prétends pas que les idées sur la conception et la procréation aient seules provoqué l'élaboration des institutions soit matriarcales soit patriarcales : d'autres facteurs, économiques par exemple, ont dû jouer un rôle important dans l'organisation des sociétés. Mais le facteur sexuel ne saurait être dédaigné comme il l'a été jusqu'à ce jour.

En tout cas les croyances relatives à la possibilité d'une *lucina sine concubitu* (1) présentent un intérêt général. Elles ne sont pas uniquement des cas tératologiques, si je puis dire, et méritent mieux qu'une curiosité amusée.

1. On trouvera une bonne collection de faits du même ordre, et commodément classés, dans Saintyves, *Les Vierges-mères et les Naissances miraculeuses*, Paris, Nourry, 1908.

A PROPOS DES RITES PHALLIQUES

En rééditant le livre célèbre de Dulaure (1), la Société du Mercure de France contribue à faire rendre enfin justice aux vrais précurseurs de l'ethnographie telle qu'on la conçoit aujourd'hui. Il est remarquable en effet que les travaux français du XVIIIe siècle, où déjà se trouvaient indiquées, avec quelque négligence sans doute parce qu'elles semblaient naturelles, des règles de méthode dont les anthropologistes anglais, les ethnologues allemands et les sociologues français font aujourd'hui grandement cas, n'ont pas été appréciés pendant la première moitié du XIXe. Et si, pendant la seconde, quelques-uns de ces travaux ont été exhumés et enfin compris, on le doit plutôt à des étrangers (Bastian en Allemagne, Tylor, A. Lang en Angleterre, etc.) qu'aux Français mêmes.

1. J.-A. Dulaure, *Des Divinités génératrices ou du Culte du Phallus chez les Anciens et les Modernes*, Société du Mercure de France, 1905.

C'est ainsi que Fontenelle posa nettement et résolut en quelques mots, dans son court essai intitulé *De l'Origine des Fables*, l'un des problèmes fondamentaux de la mythologie. Brève, spirituelle, exacte, la réponse de Fontenelle tomba dans l'oubli et une demi-douzaine de théories aussi érudites qu'impossibles eurent tour à tour la vogue. Puis l'opinion de Fontenelle fut, non point ressuscitée, mais retrouvée indépendamment.

Autre oublié : le président De Brosses. Dans son *Culte des dieux fétiches* (1760), il formule et applique, avec une simplicité ingénue, la méthode qu'on a depuis appelée *comparative*, *ethnographique* ou *anthropologique*. D'esprit plus généralisateur que Fontenelle, et s'intéressant avec sympathie à ce qu'il y a de complexe et de varié dans les divers groupes humains, De Brosses fonde proprement l'histoire des religions, ou, pour employer le terme le plus récent, la sociologie religieuse. Une réédition critique de cet essai s'imposerait.

Très certainement, Dulaure subit l'influence de De Brosses. Sans doute, le XVIIIe siècle tout entier s'intéressa aux mœurs des « Sauvages ». C'est à la lecture des recueils de voyages qu'est dû ce rapide élargissement du champ mental qui conduisit les théoriciens à concevoir la no-

tion d'humanité. Il ne semble pas que jusqu'ici l'on ait défini la part qui revient à l'ethnographie, animée et vivante comme la présentent les « Relations » de ce temps, dans l'évolution des idées au cours du siècle le plus intellectualiste qu'on connaisse.

Le livre de Dulaure conserve donc aujourd'hui encore une valeur méthodologique indéniable. Que si la comparaison systématique des usages anciens avec les modernes l'a parfois conduit à des conclusions fausses, la faute en est à l'insuffisance de sa documentation, quoique remarquable pour l'époque, et telle qu'on l'utilise encore aujourd'hui. Des faits en assez grand nombre ont été communiqués directement à Dulaure par des explorateurs de ses amis ; d'autres ont été observés par lui dans tels coins reculés de province ; et la critique du document est, pour tout ce qui est moderne, suffisante.

Les points faibles du livre sont : la partie relative à l'antiquité égyptienne, phénicienne, grecque et latine, et la théorie explicative. La première édition des *Divinités génératrices* est de 1805, la seconde de 1825 : bien que Dulaure ait analysé avec soin les textes anciens, trop de découvertes archéologiques ont depuis modifié la portée de ces textes et complété nos

connaissances pour que les chapitres du livre consacrés à l'antiquité n'aient besoin d'être refondus.

Or c'est sur les faits anciens de la Méditerranée orientale que Dulaure édifie sa théorie de l'existence d'un ancien culte du Phallus qui serait en relation intime avec un ancien culte universel du Soleil par l'intermédiaire du Taureau et du Bouc zodiacaux. Les « éditeurs » ont raison de dire dans la Préface à la nouvelle édition que c'est là une erreur contre laquelle il est nécessaire de prévenir le lecteur : « Les hommes n'avaient pas besoin d'un si grand effort mythologique pour prendre garde à l'importance de la génération et des organes par quoi elle s'opère. »

Si, d'ailleurs, on cherche, à l'aide des publications ethnographiques récentes, des traces de ce culte primitif qui se serait désagrégé, on n'en trouve point. Ce qu'on trouve, ce sont des rites phalliques, mais non à proprement parler un Culte du Phallus.

L'idée fondamentale de la presque totalité des rites phalliques est la croyance à une relation telle entre l'homme et la nature que, si l'homme accomplit solennellement un certain acte, la nature exécutera forcément ce même acte : c'est ainsi que s'unir rituellement féconde

la terre. En outre on croit à la transmissibilité des qualités, soit par contact, soit à distance : et ce principe explique entre autres les rites antiques qui constituent ce que Dulaure appelle le culte de Priape. D'autres rites où la représentation du Phallus joue un rôle n'ont rien de sexuel (1).

En appliquant aux faits nombreux réunis par Dulaure les règles de la méthode ethnographique, on trouve que ni le titre ni le sous-titre du livre ne sont exacts. Il n'y a pas de divinités qui soient uniquement des Divinités de la Génération, ni de Culte du Phallus proprement dit, quoi qu'on croie d'ordinaire précisément sur la foi de Dulaure, et parce que personne n'a osé, peut-être par pudeur ou par timidité, refaire un livre « qui reste unique en son genre » et qui ne semble immoral aujourd'hui à beaucoup que par suite du recul général, par rapport au XVIIIe siècle, dans la manière de considérer la sexualité.

1. Cf. le *Chapitre Complémentaire* à la nouvelle édition des *Divinités génératrices*.

LE MÉCANISME DU TABOU

La mère dit à l'enfant : ne touche pas au feu ; le code dit au citoyen : ne prends pas le bien de ton voisin, ne tue pas ton semblable ; l'Église dit au croyant : ne commets pas le péché d'adultère, ne souille pas l'hostie.

Ce sont là trois formes bien connues de défense ; la sanction de la première est une correction plus ou moins sévère ; celle de la deuxième, l'amende, la prison, la guillotine ; la sanction de la troisième interdiction sera la damnation temporaire ou éternelle.

C'est à cette troisième sorte d'interdictions, d'ordre religieux et à sanction extra-naturelle qu'on donne le nom de *tabou* (1). Le domaine du

1. Le mot *tabou* ou *tapou* est en usage dans toute la Polynésie et en Mélanésie ; les Sémites ont de même *kherem*, les Malgaches *fady* ; les Latins avaient *sacrum*, d'où vient notre mot *sacré* que les sociologues emploient souvent comme équivalent à *tabou* : ce sens ancien du mot *sacré* se retrouve dans certaines expressions courantes : « Ne prends pas le bien d'autrui, la femme de ton voisin, c'est sacré. »

tabou est relativement restreint dans nos sociétés modernes ; mais dans les sociétés moins civilisées il a été et est encore tel qu'on pourrait presque regarder le tabou comme l'élément principal de réglementation de la vie sociale. L'étude des institutions primitives donnerait peut-être à penser que c'est de l'interdiction religieuse, du tabou, que sont issues la prohibition juridique et la défense morale ; ce ne serait que peu à peu que celles-ci se sont précisées et affranchies jusqu'à, de nos jours, vivre de leur vie propre (1).

Le tabou est un impératif catégorique de prohibition ; il se formule ainsi : « Ne fais pas ». Telle est, par exemple, la forme bien connue des commandements mosaïques, interdictions qui ne sont pas autre chose que des tabous, puisque, d'origine divine, ils devaient être sanctionnés par des peines extra-naturelles, la colère du Seigneur et la damnation.

Mais par tabou il ne faut pas entendre seulement la formule même de l'interdiction, le

1. C'est l'opinion de F. Byron Jevons, *Introduction to the History of Religion*, Londres, 1896 ; elle a été discutée par L. Marillier, dans la *Revue de l'Histoire des Religions* et dans l'article *Tabou* de la *Grande Encyclopédie*. On trouvera également des discussions de méthode et de théorie dans les dix volumes de l'*Année Sociologique*, Alcan, éditeur, 1897-1907.

« ne fais pas ». Cette formule n'est que l'expression d'une qualité inhérente aux objets et aux personnes. Dire qu'un objet est tabou, c'est exprimer qu'il est soustrait à l'usage commun, qu'il est mis à part. Un individu peut également être mis à part, de manière que personne ne puisse ni ne doive avoir commerce avec lui, ne pas lui parler ni le toucher, soit momentanément, soit toujours. En étant en dehors de la société, cet individu pourra être au-dessus (chef, prêtre), à côté (malade, femme enceinte) ou au-dessous (parias de toute sorte) des membres ordinaires de cette société. Enfin des maisons, des champs, un lac, une île, la mer même peuvent se trouver en état d'interdit.

Dès qu'on examine d'assez près la vie d'une société de demi-civilisés, on y constate l'existence de tabous nombreux et divers au milieu desquels les individus se débattent. Loin d'être le plus libre des êtres, comme on l'imaginait au XVIIIe siècle, l' « Homme de Nature » l'est précisément le moins, parce que tout autour de lui se hérissent les tabous. Bien mieux, l'homme du commun est plus libre que l'homme puissant; plus un homme est puissant au point de vue politique ou religieux, plus les tabous qui le ligotent sont réglés dans le détail et rigoureux. Le cas de l'empereur du Japon est

bien connu : les princes de la famille impériale ne pouvaient toucher le sol de leurs pieds ; le Mikado lui-même ne devait être exposé ni à l'air ni au soleil ; il ne pouvait couper ses cheveux, ses ongles ni sa barbe ; on ne pouvait le laver que pendant son sommeil ; il devait chaque matin rester assis pendant plusieurs heures sur son trône sans remuer, fût-ce les paupières ; les mets qui lui étaient destinés étaient préparés chaque fois dans des plats neufs qui étaient en terre et ne servaient qu'une fois. De même, au Loango, « plus un chef est puissant, plus il a de tabous à observer ». Des interdictions semblables règlent la conduite des prêtres ; la réglementation à laquelle était soumise la vie des Lévites est assez connue (1). Quant aux gens du commun, chasseurs, pêcheurs, guerriers, femmes (2), leur liberté d'action est également restreinte par des tabous.

Si l'on ne considère que leurs caractères extérieurs, on pourra répartir tous ces tabous en plusieurs groupes : tabous royaux, tabous sacer-

1. Les tabous royaux et sacerdotaux ont été étudiés en détail par J.-G. Frazer dans le premier volume de son *Golden Bough* (3 vol. in-8°. Londres, 1900) traduit en français par MM. Stiébel et Toutain (*Le Rameau d'or*, t. I. Paris, Schleicher, 1903).

2. Les tabous sexuels ont été tout spécialement étudiés par M. E. Crawley dans *The Mystic Rose*, Londres, 1902.

dotaux, tabous sexuels, tabous prémiciels, tabous sacrificiels, tabous de propriété, etc., etc.

Mais il sera plus intéressant de rechercher sur quelles notions le tabou repose. Il va de soi que le tabou n'est pas un phénomène primaire : il n'est qu'une conséquence, une application (1). Il n'est une règle prohibitive d'action que parce que les actes ont besoin d'être réglés ; sinon il se produirait des perturbations dans l'ordonnance physique, économique et politique des choses. Les actes du chef doivent être réglés parce que le chef est regardé comme le réceptacle des forces vives de la nature et de la tribu. De la conduite du chef dépend la maturation des récoltes, la réussite à la chasse, à la pêche, à la guerre ; de même, des actes du sorcier ou du prêtre dépendent la guérison du patient ou l'intervention amicale ou hostile du dieu ; de la retenue sexuelle de l'homme et de l'isolement de la femme enceinte (2) ou en mal d'enfant dé-

1. On trouvera un certain nombre de ces idées discutées avec preuves à l'appui dans mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*, Paris, Leroux, 1904.

2. Les femmes sont tabou pendant la grossesse en Nouvelle-Zélande, en Nouvelle-Calédonie, chez les Pchaves et autres tribus du Caucase (Crawley, *The Mystic Rose*, p. 9), à Madagascar et chez tous les Ouralo-Altaïques, pour ne citer que quelques peuples ; c'est cette mise en interdit de la femme enceinte qu'on exprime couramment en disant qu'à cette période la

pendent le succès d'une expédition, ou d'une récolte, la santé de la tribu, etc. Ainsi la réglementation négative de certains actes a pour but et pour effet le succès d'autres actes positifs utiles à la société comme aux individus.

Or, cette efficacité tient pour des demi-civilisés à de tout autres raisons que pour nous : nous n'admettons plus que des causes et des effets naturels, conformes aux lois de la nature ; le demi-civilisé aussi, mais avec cette nuance importante que pour lui tout est naturel ; il ne distingue pas le surnaturel et le naturel. Il croit, par exemple, à l'action naturelle du semblable sur le semblable, c'est-à-dire à la sympathie ; il croit également à la matérialité de toutes les qualités et à leur transmissibilité. C'est préci-

femme est « impure ». La même idée est encore plus puissante en ce qui concerne la femme pendant ses règles ; le fait est si connu qu'il est inutile d'y insister.

Quant aux tabous qui atteignent la femme au moment de l'accouchement, ils sont des plus nombreux : l'une des pratiques les plus répandues consiste à transporter la future mère dans une case hors du village où n'auront accès que des enfants impubères et des vieilles femmes ; un reste de ce tabou se retrouve dans certaines campagnes d'Europe où l'usage interdit au mari et aux membres mâles de la famille d'assister au travail.

Cf. encore pour l'influence de la menstruation sur la situation sociale des femmes : Havelock Ellis, *Études de Psychologie sexuelle*, Paris, Société du Mercure de France, t. I, 1908, Appendice A.

sément sur ces deux croyances que reposent les tabous ; on en peut donc distinguer deux classes.

En tous pays, et même encore en France de nos jours, on croit que l'acte de verser d'une certaine manière de l'eau sur le sol ou sur les récoltes amène directement la production de ce phénomène de la nature qu'est la pluie : un acte humain d'une certaine sorte cause ainsi un fait naturel identique ou semblable à l'acte humain ; de même, les poissons étant muets, ne pas parler les fait venir, parler les chasse. Il sera donc tabou de verser de l'eau hors de propos, car cela ferait pleuvoir, ou de parler quand on pêche, car cela empêcherait le bon coup de filet ou d'hameçon. Si l'on se rappelle quelle est, chez les demi-civilisés, la puissance et l'étendue de cette croyance à l'action du semblable sur le semblable, on conçoit combien nombreux, combien divers, combien minutieusement réglés peuvent et doivent être les tabous et l'importance de leur rôle dans la vie quotidienne. L'étude de cette sorte de tabous, qu'on peut appeler *tabous sympathiques*, ne présente d'ailleurs pas grand intérêt : à chaque moment de la vie individuelle et sociale il s'en crée de nouveaux, il en disparaît de vétustes ; tout événement imprévu ou étrange, qu'on tient à expliquer ou dont on veut assurer ou prévenir le retour, suscite ou

détruit des interdictions. Une liste des tabous sympathiques d'un groupement social donné n'est donc jamais ni complète ni définitive. Ils ne peuvent intéresser que comme expression de la croyance à la possibilité d'une action sympathique. Enfin ils n'ont pas, à ce qu'il semble, aidé à la création, au maintien ni à l'évolution d'institutions sociales.

Il en est autrement des tabous de la seconde classe. C'est, je pense, M. E. Crawley qui a le mieux attiré l'attention des sociologues sur la croyance, si répandue chez les demi-civilisés, à la contagiosité des qualités. Ainsi l'on admet que la forme, la couleur, la puissance, la maladie, la mort peuvent se transmettre d'un objet à un autre, d'un objet à un individu, d'un individu à un autre individu ou à un groupe d'individus, soit par contact immédiat, soit à distance. Les qualités sont regardées comme quelque chose de matériel, de pondérable, d'indépendant, d'existant en soi. Il est des qualités utiles : la force, le courage, la fécondité, la beauté ; d'autres dont il s'agit d'éviter l'acquisition, comme l'infirmité, la maladie, la mort. Il faut donc placer l'objet ou l'être affectés de qualités nuisibles, c'est-à-dire dangereux, dans une sorte de cage ou de cloche au travers de laquelle la contagion ne pourra s'exercer ; cette cage, c'est

le tabou. Une fois la cage en place, on n'a plus rien à craindre : chacun peut se livrer à ses occupations favorites, aller où bon lui semble.

J'ai proposé ailleurs de nommer ces tabous, *tabous prophylactiques*. Ils ont pour but et pour effet de tenir à distance, en état d'isolement, les objets et les êtres dangereux de manière à annuler le danger et à maintenir dans la norme la vie des individus et de la société.

Tabouer un objet, c'est donc l'étiqueter comme dangereux afin de restreindre ou d'empêcher la contagion. Tout objet et tout être entrés en contact avec l'objet ou l'être taboués acquièrent à leur tour, mécaniquement, un caractère nouveau, deviennent dangereux aussi ; ils sont aussitôt soumis également au tabou. Il n'est donc pas très exact de dire, comme on le répète parfois, que c'est le tabou qui est contagieux ; ce sont en réalité les qualités de l'objet ou de l'être taboués qui, s'étant transmises à un autre objet ou être, font que ceux-ci doivent être enfermés dans la cage isolante, être revêtus du tabou. Les tabous prophylactiques sont le signe qui avertit du danger.

Le tabou peu encore avoir un autre but : celui d'éviter une déperdition de force. Les recherches de J.-G. Frazer ont prouvé que, chez la plupart des peuples, le chef est considéré comme

le réceptacle de la santé et du bien-être matériel de sa tribu; celle-ci a donc tout avantage à empêcher le chef, d'une part d'acquérir des qualités mauvaises (par exemple de tomber malade), de l'autre de perdre partie ou totalité de ses qualités bonnes (sa santé, sa force, sa ruse, etc.); car la tribu en souffrirait. C'est pourquoi on isole le chef, on règle ses actes et la manière d'être de ses sujets à son égard de manière à ce qu'il n'y ait pas de contagion réciproque ; l'ensemble des tabous de ce genre est à la base de l'*étiquette*. Les mêmes observations valent pour le prêtre.

Cette notion de la contagion supportant en partie celle de tabou présente, on le voit, une singulière analogie avec notre conception moderne de la transmissibilité de certaines maladies ; et les interdictions sacrées ressemblent à nos prescriptions hygiéniques ; tout individu atteint d'une maladie contagieuse (1) est isolé ; on

1. Il est des cas où les prescriptions religieuses anciennes ont subsisté jusqu'à nos jours, au moins dans leurs grandes lignes. Ainsi les lépreux ont toujours été taboués tout spécialement ; à Madagascar il fallait même éviter de *voir* un lépreux. Cependant la lèpre n'est pas regardée comme une maladie contagieuse par tous les peuples ainsi que l'a montré le Dr M. Bartels, *Die Medicin der Naturvölker*, Leipzig, 1893. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que la formule liturgique catholique de mise à l'écart des lépreux n'est pas autre chose que l'expression d'un tabou.

ne l'approche qu'avec des précautions définies, minutieuses ; enfin on ne le rend à la société qu'après avoir fait la preuve de la guérison. En sorte, pourrait-on dire, que la croyance à la contagion, très développée chez le demi-civilisé, est allée se restreignant et se précisant de plus en plus jusqu'à ne plus être aujourd'hui appliquée qu'à des phénomènes morbides bien définis : jadis article de foi, cette notion est devenue scientifique. De même, on pourrait rapprocher la croyance demi-civilisée à la transmission des qualités par émanation et à distance des explications scientifiques modernes de certains phénomènes de psychopathie. Il est évident que la notion de contagion comme on la trouve chez les soi-disant sauvages ne diffère qu'en degré, mais non en nature, de notre notion moderne.

De même qu'à malade s'oppose sain, de même à tabou s'oppose *noa*, c'est-à-dire commun, libre, licite, d'usage courant. Chaque membre d'un groupe social sait le plus souvent ce qui est pour lui noa et ce qui est tabou, ce qui est commun et ce qui est écarté. Or, un objet ou un être doivent pouvoir passer d'une classe à l'autre ; sinon toute vie sociale se trouverait à chaque instant interrompue, peut-être impossible. Soit par exemple une plantation de cocotiers ; les fruits sont mûrs ; pour empêcher qu'on

ne les cueille, je taboue la récolte ; pour cela j'attache au tronc ou aux branches un chiffon, ou bien je plante en terre une arme ; j'ai ainsi taboué, *consacré* (1), le sol, les arbres, les fruits ; personne n'osera violer la défense, car des sanctions terribles contre lesquelles il n'est pas de remède (la paralysie, la folie, la mort des grands-parents, etc.) atteindraient le sacrilège. Supposez que je veuille ensuite autoriser un ami à cueillir mes fruits; il me faudra de toute nécessité lever l'interdit, sinon mon ami risquerait sa santé ou sa vie ; pour cela j'accomplirai certains actes prévus d'avance, rituels ; je brûlerai par exemple une certaine herbe, ou j'enduirai de graisse l'arme, ou plus simplement, j'arracherai les chiffons ou l'arme ; ainsi j'aurai détaboué, *désacré* ma propriété et les fruits qu'elle porte.

Il existe donc par rapport au tabou une double série d'opérations : celles de *consécration* par lesquelles on impose l'interdit, le tabou; et celles de *désécration* par lesquelles on lève l'interdit, on annule le tabou; on nomme souvent aussi ces rites de la deuxième catégorie, rites de *purification*. Tous ces rites existent aussi bien dans les religions constituées que

1. *Sacrum* latin équivaut, on l'a vu, à *tabou* polynésien.

chez les demi-civilisés ; ce qui diffère, c'est le recrutement des individus capables de les accomplir ; alors que plus tard seuls des êtres spéciaux comme les rois ou les prêtres possèdent le droit et le pouvoir de consacrer et de désacrer, dans les sociétés à forme religieuse moins évoluée, ces actes peuvent être accomplis par n'importe qui.

Cela tient à ce que les prêtres et les chefs n'y sont pas les seuls détenteurs reconnus de la force qui agit sur le phénomène, du *mana*, comme disent les Polynésiens et les Mélanésiens. Le mana est un pouvoir invisible, impondérable, d'essence non physique mais se manifestant physiquement ; c'est la cause des phénomènes non ordinaires ; quiconque l'acquiert contrôle et dirige les forces de la nature. Chaque objet, chaque individu possède du mana ; d'aucuns en ont beaucoup ; d'autres moins : il suit de là que si je consacre un objet, si je le taboue, mon tabou vaudra tout juste autant que mon mana, ma puissance d'action sur la nature ; et l'objet taboué sera dangereux pour autrui proportionnellement d'une part à mon mana, d'autre part au mana d'autrui. Si j'ai taboué mes cocotiers, mon tabou ne sera redoutable pour le voleur que s'il ignore les rites de désécration ou s'il possède un mana inférieur

au mien; tout voleur doué d'un mana plus fort n'a pas à craindre mon tabou. Comme cette notion de mana est aussi répandue (1), chez les différents groupements sociaux, que celle de tabou, puisqu'on les trouve toutes deux chez les Hébreux, les Grecs, les Latins de l'antiquité, comme chez les Océaniens, les Asiatiques, les Africains, les Amérindiens modernes, il sera permis de dire que la notion de tabou repose réellement sur et dépend de la *notion de puissance,* à laquelle est intimement liée celle de danger.

Mais il existe encore une autre catégorie de tabous : on doit se demander pourquoi certains animaux (par exemple le porc chez les Hébreux, l'ours chez les Ostiaks de Sibérie), pourquoi telle femme (par exemple la sœur pour le frère, la tante pour le neveu, et en général une parente quelconque), pourquoi tel fruit, telle plante, telle partie d'être ou d'objet sont soumis au tabou, et cela non seulement pour un individu isolé, mais pour tout un groupe d'individus, pour une tribu et un clan.

Dire que cet animal, cette femme, cette plante

1. Au *mana* mélanésien correspondent la *sainteté* catholique, la *sanctitas* latine, le *masina* malgache, le *manitou* des Peaux-Rouges, la *barakat* arabe, etc.

sont *sacrés*, comme on dit souvent, ce n'est que remplacer un mot par un autre. Or, ne pas toucher, ne pas manger, ne pas tuer tel ou tel animal, ce sont là quelques-unes des règles caractéristiques de la forme de religion qu'on nomme *totémisme* (1) ; ne pas épouser une femme qui porte le même nom que vous, c'est la règle d'*exogamie* qui parfois est totémique et parfois ne l'est pas ; enfin une plante, un poisson, etc., peuvent être le réceptacle, la demeure d'un dieu. A côté des tabous prophylactiques et des tabous sympathiques il existe donc des tabous dont la raison d'être se trouve dans un système religieux sans l'étude duquel les tabous en question demeurent parfaitement incompréhensibles. Là encore la sanction est surnaturelle et immanquable ; mais à la sanction surnaturelle s'est ici plus vite qu'ailleurs adjointe la sanction sociale. Si je touche à mon totem ou si je le tue, je mets en danger la vie de mon clan tout entier, vie liée à l'observance des tabous relatifs au totem ; il est naturel que le clan venge sur moi le totem pour annuler le danger.

Le totem, c'est-à-dire le parent animal ou végétal du clan, est tabou en tant que totem ; ce n'est donc pas la croyance à l'action du sem-

1. Sur le totémisme, voir l'étude suivante.

blable sur le semblable ni la croyance à la transmission contagieuse des qualités qui expliquent et nécessitent ces tabous. Il serait de même osé de prétendre que les tabous qui protègent la tombe d'un ancêtre, la statuette le représentant ou les objets lui ayant appartenu, c'est-à-dire les tabous *maniques*, reposent uniquement sur la crainte de la contagion de la mort. Jusqu'ici ces tabous, qu'on peut qualifier de *tabous religieux*, n'ont pas encore été étudiés systématiquement, ni au point de vue de leur origine ni en ce qui concerne leur mécanisme ; il est vrai que se demander pourquoi le totem, l'ancêtre, le réceptacle du dieu, etc., sont sacrés, c'est poser la question de l'origine du totémisme, du manisme, du théisme.

Il y aurait également à rechercher, pour expliquer les tabous prophylactiques, pourquoi tel objet, tel être, tels actes sont considérés comme dangereux pour les individus ou les groupes sociaux. Certains tabous semblent provenir de la croyance que le sang est dangereux par essence, à cause de sa valeur, de son odeur, de ses propriétés, comme véhicule de la force vitale ou simplement comme quelque chose d'anormal ; sont de même intimement liées à l'idée de danger, celles du nouveau et de l'étranger.

M. Crawley est encore allé plus loin (1) : il a cru pouvoir poser en principe que, pour les demi-civilisés, tout objet et tout être est dangereux pour tous les autres êtres et objets par cela seul qu'il diffère d'eux ; de là viendraient tous les systèmes de tabous.

En attendant que des recherches directes aient prouvé l'universalité ou la localisation d'une pareille conception, il reste établi que le tabou a des effets multiples : il crée, maintient ou transforme l'ordre dans la nature ; il protège les individus et les groupements humains contre la contagion des qualités dangereuses et fixe leur puissance dans les individus et les classes dont la qualité naturelle ou la fonction sociale est d'être puissants; il consolide les liens entre membres d'un même clan humain, entre membres d'un clan à la fois humain et animal (totémique), entre descendants et ascendants, entre hommes et dieux. C'est donc une institution sociale des plus importantes.

Comme toute institution, le tabou se maintient par la coutume, qui est elle-même l'expression de l'idée d'obligation. Les demi-civilisés obéissent machinalement aux règles prohibitives qui limitent leurs actes : l'idée de

1. Voir *The Mystic Rose*, p. 31.

douter de la nécessité de ces limitations n'apparaît que lentement au cours des évolutions sociales et intellectuelles. D'ailleurs le demi-civilisé rencontre à chaque instant des preuves de la valeur du tabou, simplement parce qu'il s'explique tout phénomène nouveau ou incompris par une violation, un sacrilège : la douleur et la mort furent des punitions célestes châtiant la violation par Adam et Ève du tabou relatif au pommier, c'est-à-dire que la douleur et la mort semblèrent des phénomènes anormaux aux Hébreux, qui en cherchèrent une explication : ils inventèrent une légende qui admettait la douleur et la mort introduites par Jahveh en conséquence d'une violation d'interdit. Le sacrilège involontaire est d'ailleurs puni au même titre que le sacrilège volontaire ; le sacrilège porte sa sanction avec lui.

Le tabou n'a pas encore disparu de nos sociétés d'Europe ; dans nos campagnes et dans nos villes il est toujours un grand nombre d'actes et d'objets taboués : il ne faut pas mettre des couteaux en croix, ni le pain sur le dos ; on ne doit pas parler en pêchant, il ne doit pas être versé de sang dans une église... Une liste de tabous modernes serait assez longue, surtout si l'on y comprenait les interdictions religieuses des catholiques, des protestants, des

orthodoxes et des innombrables sectes d'hérétiques. Le mécanisme de ces tabous est toujours identique à celui des tabous océaniens ou africains.

LES PRINCIPES DU TOTÉMISME

M. Salomon Reinach a eu l'heureuse idée de réunir en volume (1) un certain nombre d'articles qu'il publia ces années dernières dans des revues spéciales comme l'*Anthropologie*, la *Revue Celtique*, la *Revue archéologique*, etc. Et l'on trouvera dans ce volume, à côté de simples comptes-rendus analytiques, des comptes-rendus critiques et des travaux originaux dont quelques-uns traitent du tabou et du totémisme.

On sait ce qu'il faut entendre par tabou : c'est une interdiction religieuse. Toutes les religions connaissent le tabou ; et de même qu'il est des tabous chrétiens, il est des tabous totémiques, le totémisme étant un système religieux.

Avant d'analyser les mémoires de M. Reinach, qui traitent du totémisme, je crois bon d'exposer brièvement ce qu'est ce système religieux, et par quoi il se caractérise.

1. *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, Paris, Leroux, 1905.

Le mot *totémisme* fut forgé par J. Long, trafiquant et interprète des langues indiennes, qui publia l'édition anglaise de ses *Voyages* en 1791. Ils furent traduits par J. Billecocq, citoyen français (1). On lit aux pages 164-167 de l'édition française : « Une partie de la superstition des Sauvages consiste en ce que chacun d'eux a son *totam* ou esprit favorable qu'il croit veiller sur lui. Ce *totam*, ils se le représentent prenant une forme de quelque bête ou une autre, et en conséquence jamais ils ne tuent, ne chassent ni ne mangent l'animal dont ils pensent que le *totam* a pris la forme. » Puis vient un récit explicatif du tabou de blesser le *totam:* un Indien ayant blessé un ours par méprise, celui-ci lui meurtrit la figure, mais pourtant le laissa partir en lui recommandant d'informer les Indiens de l'aventure, « afin que leurs *totams* fussent en sûreté à

1. *Voyages chez différentes Nations sauvages de l'Amérique septentrionale... par* J. Long, *trafiquant et interprète de langues Indiennes : traduits de l'Anglais, avec des Notes et additions intéressantes par* J. B. L. J. Billecocq, *Citoyen Français*, à Paris, chez Prault l'aîné.., et chez Fuchs, IIe année de l'Ère Républicaine, XXXVI et 320 pages, 8°. La préface du traducteur et les notes comparatives sont en effet « intéressantes » et montrent combien élaborée était en France à la fin de XVIIIe siècle la méthode, combien exactes les connaissances ethnographiques. Les deux premiers tiers du XIXe siècle ont certainement marqué un recul, à ce point de vue.

l'avenir ». Et cet Indien dit à Long : « Ma foi est perdue, mon *totam* est irrité contre moi, je ne serai plus en état de chasser désormais. » Long ajoute : « Cette idée d'une destinée, ou (si l'on me permet l'expression) de *totamisme*, toute bizarre qu'elle est, ne se borne pas aux seuls Sauvages... Samuel Bernard, juif et banquier de la Cour de France, avait une poule noire à laquelle il croyait sa destinée attachée ; il en faisait prendre le plus grand soin et la mort de ce volatile fut en effet le terme de son existence, au mois de janvier 1739. »

Or, ce qu'il y a de curieux, c'est que, dans ce passage d'où nous vient le mot, il ne s'agit nullement de totémisme. L'histoire de Samuel Bernard est un cas ordinaire d'extériorisation de la force vitale et de mort par auto-suggestion ; elle n'a rien à voir avec la croyance des Indiens en des protecteurs individuels, de nature spirituelle et qui peuvent prendre une forme animale ; et ces protecteurs, à leur tour, bien qu'appelés totems par Long et les Ojibways ses informateurs, ne sont point ce qu'aujourd'hui on nomme totems en sociologie religieuse. Très probablement, il y a eu confusion dans l'esprit de Long entre diverses expositions de croyances ojibway.

Aussi E.-B. Tylor a-t-il accusé J. Long d'avoir confondu le *totem*, protecteur collectif, avec le

manitu, protecteur individuel (1). Mais le sens primitif de *manitu* n'est pas protecteur ou esprit ; les sens esprit, divinité, Dieu, sont récents. *Manitu* exprime l'idée vague de puissance surnaturelle, de potentialité magico-religieuse, comme l'avaient remarqué Thavenet et Schoolcraft ; il correspond à l'*orenda* des Iroquois, au *pokunt* des Shoshones, peut-être au *naual* des Améridiens centraux, au *mana* des Polynésiens, etc. Peut-être s'agissait-il d'une catégorie spéciale de protecteurs analogues aux *sulia* et aux *snam* des Indiens de la Colombie Britannique (2).

Quoi qu'il en soit, le mot forgé par Long a fait fortune, en se modifiant légèrement. L'ensemble de croyances et de coutumes qu'il désigne a été étudié d'abord par Mac Lennan puis par J.-G. Frazer, mais sans une critique préalable des documents. C'est pourquoi l'on trouve dans les *Studies* du premier, dans *Le Totémisme* (3) du second des faits simplement classés d'après des analogies superficielles, comme si tous les cas de

1. *Journal of the Anthropogical Institute*, t. XXVIII (1899), p. 140.

2. Cf. Hill Tout, *Journal* de l'Institut Anthropologique de Londres, T. XXXIV (1904), p. 26-28 et 324-328 ; T. XXXV, (1905), p. 141-154.

3. Edition anglaise, Edimbourg, 1887 ; traduction française, Paris, Schleicher, 1898.

zoolâtrie, de phytolâtrie, etc., devaient être soit des faits totémiques proprement dits, soit tout au moins des survivances totémiques. Depuis, M. Frazer a lui-même reconnu à plusieurs reprises que son œuvre était à refaire, la généralisation synthétique ayant été prématurée.

Or, M. Salomon Reinach a cru pouvoir se fonder avec sécurité sur *Le Totémisme ;* il en a extrait un *code* du totémisme qu'il a ensuite utilisé pour rechercher des survivances du totémisme dans l'antiquité classique (voir son mémoire sur les *Phénomènes généraux du Totémisme animal*) et chez les Celtes, et de simplification en simplification il en est arrivé à caractériser le totémisme « par deux faits essentiels : 1° le respect de la vie du totem qui n'est ni tué, ni mangé, sinon dans des circonstances exceptionnelles où les fidèles *communient* et s'imprègnent de divinité en le mangeant ; 2° l'exogamie, à savoir la défense pour le porteur d'un totem d'épouser un individu ayant le même totem, c'est-à-dire appartenant au même clan totémique », interdictions qu'il dérive toutes deux du respect pour la vie des membres du clan et de l'horreur de répandre le sang.

En effet, ce sont bien là quatre éléments du totémisme : mais l'élément primordial est, malgré tout, la croyance à un lien de parenté entre

un *groupement* de totems et un *groupement* humain. Ici les individus ne comptent de part et d'autre que par leur caractère spécifique. Pour M. Reinach, ce caractère n'est qu'une « hypothèse suggérée aux totémistes par des tabous dont l'origine leur échappait ».

Mais c'est renverser les termes et faire du tabou un phénomène primaire.

Je crois qu'une interdiction ne peut jamais être une *cause originelle*, mais seulement une *conséquence*. Il est naturel que tout objet ou tout être considéré comme revêtu d'un caractère religieux quel qu'il soit, totémique ou non, soit l'objet d'interdictions destinées à lui conserver ses qualités propres d'une part, et de l'autre à empêcher ceux qui entreraient en contact avec lui d'en souffrir. Au-dessous du tabou, le supportant et le conditionnant, il y a d'autres qualités, essentielles celles-là : la parenté, la potentialité magique, le divin, etc.

D'autre part la parenté n'a chez les populations totémistes rien à voir avec le sang dans le sens qu'adopte M. Reinach.

Si l'on voulait actuellement formuler un *code* du totémisme qui ne contînt que des articles vraiment fondés, il faudrait se borner à ceux-ci :

1° Le totémisme est caractérisé par la croyance à un lien de parenté entre un groupe humain,

d'une part, et, de l'autre, une espèce animale ou végétale ou une classe d'objets, ou une catégorie d'êtres humains (1) ;

2° Cette croyance s'exprime par des rites négatifs (tabous), par des rites positifs (cérémonies d'initiation) et par une réglementation matrimoniale (exogamie, le plus souvent) ;

3° Le groupe humain porte le nom de son totem.

C'est là ce qui différencie le totémisme des autres systèmes socio-religieux. Mais dès qu'on en vient à l'observation directe, on se heurte à un tel chaos de conceptions et de rites, et dans chaque groupement de totémistes (Australie, Nouvelle-Guinée, Indonésie, Afrique du Sud, Amérique, etc.), les formes du totémisme sont si différentes qu'il apparaît difficile pour le moment de réduire le totémisme en *codes* ou d'en esquisser la théorie.

Voyons maintenant ce que nous savons du totémisme des Celtes. Le premier document de M. Salomon Reinach est une phrase de César : « Les Bretons considéraient comme interdit par la religion de manger du lièvre, de la poule et de l'oie ; néanmoins ils élevaient ces animaux parce qu'ils y trouvaient plaisir » ; le deuxième

1. Deux clans australiens centraux ont pour totem, l'un le *Garçon-qui-rit*, l'autre l'*Homme adulte*.

est le mémoire de M. N. W. Thomas sur les *Survivances du Totémisme dans le pays de Galles* (1898) ; le troisième, une liste de noms d'animaux portés par des héros des cycles épiques irlandais (on consultera encore l'étude de El. Hull sur les anciens tabous irlandais, *Folk-Lore*, 1901) ; puis vient l'étude de représentations figurées (statues, bas-reliefs) d'animaux sacrés (ours, cheval, mulet, taureau, grue, sanglier, cerf, serpent, corbeau). Il se peut en effet que ces tabous et le caractère sacré de ces animaux soient une survivance d'un ancien totémisme celtique : mais cela n'est pas absolument certain puisque nous ne savons pas si les clans celtiques se croyaient apparentés à ces espèces animales, cette croyance étant précisément l'élément fondamental du totémisme.

M. Salomon Reinach, ayant déclaré que le totémisme est un système de tabous, que *la religion* même n'est pas autre chose (pp. 27-28), toutes les fois qu'il rencontre des tabous concernant des animaux et des plantes, reconnaît du totémisme. Certes, il s'exagère grandement l'importance du tabou ; ne va-t-il pas jusqu'à écrire (p. 77, note 1) : « Les animaux qui vivent à l'état grégaire obéissent certainement à des tabous, ne fût-ce que lorsqu'ils s'abstiennent de se dévorer entre eux. »

Heureux ruminants, heureux fructivores, qui déjà possédez la notion du *sacré !* (1)

1. La même tendance à l'interprétation par le totémisme de tous les cas de zoolâtrie se constate, pour Rome et les cultes latins chez Renel (*Cultes militaires à Rome, les Enseignes*, Paris, 1903) comme je l'ai exposé ailleurs (*Totémisme et culte des Enseignes*, Rev. Trad. Pop. 1904, p. 321-327) et pour l'Égypte chez V. Loret (*L'Égypte au temps du totémisme*, Paris, 1906) et Amélineau (*Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne*, Paris, 1907). Chaque fois, ce sont des archéologues qui ont appliqué à l'étude des faits anciens des points de vue puisés dans *Le Totémisme* de Frazer qui remonte à 1887. En ces vingt ans, on a découvert bien d'autres formes de totémisme moderne, et l'on est loin de pouvoir établir une théorie complète de ce système religieux et social. Mais je crois que les *principes* que j'ai formulés ci-dessus le caractérisent dans son essence. Il faudra donc, pour pouvoir parler du totémisme d'une population ancienne, constater chez elle la coexistence de ces *principes*. Il n'empêche que les travaux précités ont leur utilité, et que la méthode ethnographique (ou comparative) est légitime. La faillite de la méthode « historique » pour l'étude des civilisations, des institutions et des mœurs est définitive, quoi qu'en puisse, entre autres, dire M. Toutain (*Rev. Hist. Rel.*, mai-juin 1908, p. 332-354) qui prend précisément à partie Renel et Sal. Reinach, donne à entendre que leur attitude est aussi celle de tous les ethnographes, prétend, avec la Bible et les missionnaires que les « sauvages » sont des « dégénérés », choisit ses arguments au hasard et commet des erreurs grossières, pose des questions au lieu de donner des preuves, bref ne cache pas la mauvaise humeur que lui cause le progrès de la science des religions en l'obligeant à sortir de sa petite spécialité pour la comprendre, mauvaise humeur qu'il avait déjà marquée dans la *Préface* de ses *Cultes païens dans l'Empire romain*, Paris, 1907. Chacun est libre de limiter bien étroitement son horizon ; mais par là même il s'interdit de juger ceux qui veulent élargir le leur parce qu'ils savent que les activités humaines ne se classent pas comme des timbres-poste.

DE QUELQUES COUTUMES MALGACHES COMPARÉES AUX NOTRES

On a le grand tort de s'imaginer communément que la plus grande liberté sexuelle règne chez les demi-civilisés, que les rapports sexuels y sont moins réglementés que chez nous aux points de vue physique et social, bref qu'à l'origine était le désordre, et que l'ordre ne vint qu'avec la civilisation.

Il serait facile de montrer que c'est justement le contraire qui est vrai et que l'individu civilisé dépend moins de la société à laquelle il appartient de par le hasard de sa naissance que le demi-civilisé ne dépend de la sienne : car elle l'absorbe. Mon *Tabou et Totémisme à Madagascar* n'est au fond qu'un recueil de preuves à l'appui de cette opinion, puisque y sont analysées les différentes formes d'interdictions (tabous) qui règlent et limitent l'activité des individus (malades, chefs, etc.) et des groupes (clans,

castes, etc.) dans leur vie économique, sexuelle, juridique et religieuse.

Les tabous du chef sont particulièrement instructifs à cet égard. Les roitelets de village comme les rois et reines des Hovas n'étaient omnipotents qu'autant qu'ils obéissaient à la coutume : et la coutume, étant l'ensemble des obligations sociales, se formulait affirmativement par des rites de sacrifice, de propitiation, etc., et négativement par des interdits. Un officier, M. de Thuy, qui sut bien observer les Sakalava du sud de l'île, dit : « Le chef, bien que regardé comme un être sacré, n'est que peu obéi ; il est tenu en lisière par une foule de sujétions qui règlent sa conduite comme celle d'un empereur de Chine ; il ne peut entreprendre quoi que ce soit sans que les sorciers aient déclaré le sort favorable ; il ne peut manger d'aliments chauds ; certains jours il ne peut sortir de sa case. » Ailleurs le chef ne doit porter ni chemise, ni chapeau. D'autres observateurs affirment nettement que la coutume doit être rigoureusement observée, surtout par le chef, car la moindre infraction de sa part attirerait sur la tribu entière toutes sortes de calamités : si une récolte de riz vient à manquer, la faute en est au chef, et on le tue.

Ainsi dans les sociétés malgaches, comme

dans tant d'autres sociétés demi-civilisées, le chef, loin d'être l'individu puissant par excellence, n'est guère que le symbole vivant du groupe, son esclave, et, si les choses vont mal, son bouc émissaire. Le bon peuple lui impose l'accomplissement de rites innombrables et l'observation d'interdits fastidieux ; en échange, il lui reconnaît le droit de se battre tout seul avec le chef ennemi, quitte à lâcher le plus faible des deux pour adopter le plus fort. Il permet aussi au chef de lever des impôts, celui des prémices notamment, et de garder une part des amendes, quitte à lui manger cérémoniellement ses provisions les jours de grande fête (circoncision ou mort d'un membre de la famille royale, adoration des reliques et des idoles nationales, fête du Fandroana) ; ici le chef malgache n'est guère que le caissier responsable de sa tribu. Nous voici loin de certaines théories qui voient aux origines le règne de la force brute et de l'autocratie.

La vie populaire elle-même est étrangement limitée par toutes sortes d'interdictions, celles qui portent sur la vie sexuelle étant parmi les plus importantes. Certains clans malgaches sont endogames, d'autres sont exogames. Si par exemple un Antaimorona épouse une femme d'une autre tribu, il est excommunié et

regardé comme un étranger ; on porte son deuil comme s'il était mort ; et si une femme Antaimorona épouse un homme d'une autre tribu, on ne lui permet plus de prendre du feu chez ses voisins et parents ; ceux-ci n'iront pas en chercher au sien ; si elle a un enfant, personne n'ira la féliciter et si elle est malade ou meurt, nul ne la soignera ni n'accomplira les rites funéraires ; on n'aidera même pas à l'enterrer. Une autre tribu, celle des Betsimisaraka, est au contraire exogame : le mariage n'y est permis qu'entre personnes de souches tout à fait étrangères, au point que même des cousins au dixième degré ne peuvent s'épouser. Chez certains, cette prohibition concerne la ligne paternelle, chez d'autres la ligne maternelle. Chez les Sakalava du sud, les enfants de mêmes géniteurs ne peuvent s'asseoir sur la même natte ; ailleurs, ils ne doivent pas causer seuls.

Les Malgaches, comme tant de demi-civilisés et non moins de civilisés ou soi-disant tels, regardent l'acte sexuel comme un acte sacré, c'est-à-dire tantôt impur, tantôt purificatoire. L'impureté atteint la natte nuptiale et le lit conjugal, auxquels nul étranger ne doit toucher sous peine de malédictions et de coups. Au contraire, l'acte sexuel est un rite de purifica-

tion dans le cas noté par Le Gentil (XVIIIe siècle) qui raconte que les harponneurs de baleines sont des spécialistes doués d'un caractère accusé de sainteté ; lorsque la baleine a été halée sur le rivage, le harponneur s'en retourne au large, puis revient au plus vite et lance de loin son harpon sur la baleine échouée : il est aussitôt saisi, et porté jusqu'à sa case. « Comme je ne voulais rien perdre de cette curieuse cérémonie, j'eus la curiosité de suivre, pour voir jusqu'où cet homme se laissait emporter ; ce fut assez avant dans le village, dans une petite case dont le porteur ouvrit la porte : là, il se déchargea de son fardeau et ferma la porte ; la curiosité m'ayant invité à vouloir regarder dans la case, le noir me dit de laisser cet homme tranquille parce qu'il était avec sa femme. » Quelques instants après, le harponneur ressortit pour prendre part au repas rituel, en qualité de simple particulier : il était purifié, c'est-à-dire retombé du rang de héros sacré à celui de mortel ordinaire.

C'est de la même manière qu'il faudrait peut-être interpréter un rite bizarre des Antaimorona où l'homme taboué doit avoir des rapports sexuels avec une vache avant d'en avoir avec sa femme. C'est là un cas de *bestialité* intéressant parce que, bien observé et, semble-t-il, en

usage encore de nos jours, il donne la clef de maints autres rites analogues que jusqu'ici on a simplement étiquetés comme *perversions sexuelles* sans même en tenter l'explication ni en chercher les raisons d'être.

Il existe encore à Madagascar toute une catégorie de tabous qui délimitent l'activité propre de chaque sexe. Chez les Mahafaly et les Sakalava du sud, chaque case a deux portes ; celle du nord pour l'homme et celle de l'ouest pour la femme ; l'homme ne peut manger chaud, mais la femme le peut ; la femme ne doit pas boire dans le vase du mari ni s'asseoir sur la même natte que lui pendant le repas ; et chez les Bara, la femme ne peut s'approcher de son mari ni le regarder tant qu'il mange. Dans certaines tribus, la femme doit porter les fardeaux sur la tête ou sur le dos et l'homme sur l'épaule ou avec un bâton : le contraire est strictement interdit. Dans le centre de l'île, la femme doit marcher la première et l'homme derrière ; au lieu que, dans le sud-est, c'est l'homme qui va devant : la règle est absolue dans les deux cas.

Ces prescriptions sont principalement intéressantes en ce qui concerne la séparation et la division du travail. On entend dire souvent, et cela s'imprime, que chez les demi-civilisés

l'homme ne fait rien et la femme tout ; ou bien, que l'homme s'est adjugé les actions nobles (la chasse, la guerre, la justice, au pis-aller l'élevage), laissant à la pauvre femme les soins agricoles et domestiques. Il est nécessaire de s'élever contre cette vue simpliste des choses et quelques faits malgaches montrent déjà à eux seuls combien elle est contraire à la réalité. Voyez ce qui se passe chez les Sihanaka : la pêche est l'occupation tant des hommes et des femmes que des enfants ; mais les hommes ne peuvent pêcher que les anguilles, les femmes les petits poissons, à la drague et les enfants les petits poissons, à la ligne ; les hommes doivent laisser à terre le produit de leur pêche et c'est aux femmes à le rapporter. Ailleurs, c'est le travail obligatoire de l'homme de chercher le bois à brûler et c'est la femme qui doit allumer le feu : le contraire est défendu par la coutume. Dans le sud, seuls les hommes doivent traire les vaches ; mais c'est aux femmes à laver les calebasses à lait ; chez les Betsimisaraka, c'est aux hommes à travailler les terres à riz et aux femmes à arracher les mauvaises herbes.

Chaque société demi-civilisée fournirait une masse de faits analogues ; d'ailleurs ne voit-on pas chez nous une persistance singulière de cet état d'esprit proprement sauvage qui veut que

certains travaux soient réservés à un sexe et d'autres à l'autre. Servir dans les cafés est à Paris la prérogative des hommes ; c'est celle des femmes à Vienne ; et dans nos campagnes, si les champs sont le domaine de l'homme, le potager est celui de la femme : une mésestime populaire atteint les ménages qui intervertissent les rôles. Et la différence, imposée par l'usage et réglementée par la police, des costumes ! et le soin d'aller au marché, réservé dans le nord aux femmes, aux hommes dans le midi... que de survivances ! Mais l'âpreté des luttes économiques et l'industrialisation de toutes les formes de la production y mettent vite bon ordre, — sans compter le mouvement féministe, qui n'est pour une partie que l'insurrection en masse des femmes contre les restes des antiques tabous sexuels.

CHRISTIANISME ET BOUDDHISME

La connaissance de plus en plus répandue des langues anciennes de l'Orient, la découverte de civilisations dont des témoignages rares et isolés ne permettaient de regarder l'existence réelle que comme bien problématique (Asie centrale, Asie Mineure), le relevé de plus en plus complet des documents épigraphiques et archéologiques, enfin un déplacement vers l'Est des intérêts généraux, tant économiques que politiques, des nations civilisées d'Europe : autant de raisons pour lesquelles de strictement locale d'abord, la recherche des « origines du christianisme » s'est élargie progressivement.

Ce n'est plus seulement l'élément juif, l'élément grec et l'élément latin dont on veut aujourd'hui déterminer la part, mais bien celle de l'Orient antérieur tout entier. On a constaté que jamais les diverses civilisations qui se sont succédé sur les rives de la Méditerranée orientale n'ont été des sortes de compartiments

étanches. Bien au contraire : pendant près de quarante siècles il y eut un échange incessant de produits, d'idées et d'institutions entre la Mésopotamie, l'Asie Mineure, la Syrie, l'Égypte, les îles, la Grèce, l'Italie. Les progrès mêmes de la navigation et l'accroissement en puissance économique de ces diverses régions, les chocs et les remaniements politiques ont accéléré cet échange. Et au moment où le christianisme prit corps et s'étendit, il y avait dans les pays civilisés de la Méditerranée orientale une juxtaposition, et par endroits une combinaison, de systèmes religieux divers à la fois par leurs dogmes, leurs rites et leurs tendances philosophiques.

Plusieurs savants se sont efforcés ces temps derniers de déterminer avec précision la part, dans les religions grecques, italiques, gauloises, etc., des divers systèmes asiatiques et africains. Tels M. J.-G. Frazer (1), Miss Harrisson (2), M. Cumont (3), dont je cite ici de préférence

1. J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, Londres, Macmillan, 2e éd. 1907.

2. J.-E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, et *The Religion of Ancient Greece*, Londres, Constable, 1905.

3. Franz Cumont, *Les Religions Orientales dans le Paganisme romain*, Paris, Leroux, 1907.

les travaux, non pas seulement à cause de leur valeur proprement scientifique, mais aussi pour leur mérite littéraire dans l'exposition de questions ardues et la discussion des documents spéciaux. L'infiltration ininterrompue de rites et de doctrines d'origine assyro-babylonienne, persane, égyptienne, syrienne, asianique dans les religions indigènes des populations grecques et italiques est un fait actuellement bien établi.

Il s'ensuit que la question des « origines du christianisme » se pose en des termes nouveaux : dans les emprunts indubitables faits par le christianisme au monde gréco-latin, quelle est la part proprement grecque et latine, et quelle est la part orientale ? Ainsi le Mithriacisme (culte de Mithra) ayant rayonné de Perse à travers l'Asie Mineure, la Grèce, l'Italie jusqu'en Espagne, Gaule et Germanie, quels sont les emprunts que le christianisme lui a faits, soit généraux, soit locaux ? Et cette même question se pose encore à propos du culte asianique de Cybèle, du culte syrien d'Adonis et de la Déesse syrienne, et, plus haut encore, à propos des vieilles divinités de l'Egypte et de la Babylonie.

Si l'ancien point de vue d'une continuité de la tradition juive n'est plus guère soutenu que par des théologiens, il s'en faut que les histo-

riens des religions soient d'accord sur la part qui revient, dans le christianisme, à chacune des religions orientales. Le vrai est que ce problème, l'un des plus complexes qui soient, n'ayant été posé que depuis peu, on doit s'en tenir encore à cette constatation de Cheyne (*Bible Problems,* 1904) : « La religion chrétienne est une synthèse, et seuls ceux qui ont les yeux faibles peuvent affirmer la chute et la disparition intellectuelle de Babylone et de la Perse. »

A priori, il semble probable que le christianisme, étant né en Syrie, a dû subir dès sa naissance même l'influence de religions plus orientales encore ; et le judaïsme lui-même était déjà une synthèse d'éléments locaux, asianiques, assyro-babyloniens et peut-être arabiques et égyptiens. Pour prendre un exemple précis : ne serait-il pas naturel que le vieux culte d'Adonis à Byblos ait influé sur le christianisme au berceau ? Et il semble bien qu'il en ait été ainsi ; l'endroit même, à Bethléem, où naquit le Christ était un lieu consacré à Adonis ; et l'Étoile qui guida vers ce lieu sacré les Sages de l'Est (saint Matthieu, II, 1-12) était l'Étoile du matin, c'est-à-dire Astarté, mère et femme d'Adonis (1).

Quand bien même exégètes, historiens des

1. Voir, à ce sujet, J.-G. Frazer, *Adonis*, etc. pp. 157-159.

religions, archéologues et orientalistes se trouvent souvent en désaccord sur des points de détail, les résultats certains acquis ces temps derniers dans l'étude des « origines du christianisme » sont tels qu'on peut regarder ce domaine scientifique comme sûr et solide. Au contraire, le terrain sur lequel se place M. Metzger (1) est mouvant et trompeur.

M. Metzger n'en est pas, d'ailleurs, le premier explorateur. Il y a entre l'éthique et la sensibilité chrétiennes d'une part, bouddhistes de l'autre, puis entre certaines institutions de l'Inde et de l'Occident (hiérarchie ecclésiastique, monachisme), parfois même entre certains rites, des ressemblances qui ont de tout temps provoqué comme une sorte de surprise. Mais une analyse fût-ce peu approfondie a fait bientôt apparaître ceci : que les ressemblances de tout ce qui est acte et geste tiennent à des causes locales identiques, mais non à des contacts ou à des emprunts. D'autre part, la sensibilité et l'éthique que nous appelons chrétiennes se retrouvent également dans les diverses religions qui coexistaient dans le monde gréco-latin au moment de la diffusion du christianisme.

Celui-ci n'était original ni singulier sur ce

1. A. Metzger et L. de Milloué. *Matériaux pour servir à l'histoire des origines orientales du christianisme*, Paris, 1907.

point, ni davantage pour ses doctrines sur la vie d'outre-tombe. L'eût-il été, d'ailleurs, il n'aurait pu prospérer, puis s'imposer ; il n'eût pas été viable.

En ce sens, le bouddhisme rentre à son tour dans cette même catégorie bien définie de religions : et l'on devrait autant le comparer au mithriacisme ou au culte d'Isis qu'au christianisme.

Intéressants en soi, les rapprochements portant sur les idées et les théories seules ne sont d'aucun secours dans la détermination des rapports historiques réels entre deux systèmes religieux. Ceci a été reconnu par les esprits indépendants.

On a donc pensé que des résultats satisfaisants pouvaient être obtenus par une comparaison dans le détail du Nouveau Testament avec les livres sacrés de l'Inde non plus seulement bouddhiste, mais aussi brahmanique. Mais ce travail exige à la fois la connaissance approfondie de la tradition évangélique (tant canonique qu'apocryphe) et celle, plus difficile encore, des langues et des littératures de l'Inde ancienne.

Or M. Metzger n'a ni l'une ni l'autre. Sans doute il se distingue par son équilibre d'esprit des théosophes et des néo-bouddhistes, dont le

point de vue est à peu près le même. Mais juxtaposer simplement, comme il l'a fait, des extraits de la Bible traduction Lemaistre de Sacy, du Bhagavata Pourana traduction Burnouf, du Lalita-Vistara traduction Foucaux, du Kandjour traduction Feer, etc., etc., ce n'est pas là fournir des éléments suffisants d'appréciation (1). Ce qu'il faudrait, c'est une étude critique des textes chrétiens, avec rejet de tout ce qui est reconnu actuellement comme postérieur et apocryphe; puis une étude également critique et explicative des textes hindous; enfin une comparaison approfondie des éléments retenus, du point de vue ethnographique et folk-lorique.

Je choisirai au hasard deux exemples pour illustrer le procédé de l'auteur :

Conception et naissance de Jésus. — Il est dit que Jésus naquit d'une Vierge par l'opération du Saint-Esprit, représenté comme une colombe, un souffle, ou une flamme. D'autre part il est dit que Vishnou s'incarna dans un de ses cheveux qui pénétra en Devâki, et fut ainsi le huitième enfant de cette Déesse; ou encore: il s'incarna d'abord en Devâki, puis, à moitié formé, en la vierge Rohini; « après

1. Des rapprochements de thèmes avaient été tentés déjà par Van den Berg van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*. (Göttingen 1904), mais sans grand succès.

avoir mangé l'offrande qui rend mère d'un fils, la reine, qui était stérile, fut rendue féconde par son mari et mit au monde un enfant mâle » qui fut Véna ; Baghavat « descendit à l'aide d'une portion de sa substance, dans le sein de la femme de Nabhi » et elle enfanta Richaba ; la reine Mâyâ, étant épouse vierge du roi Çouddhôdana, le Bouddha « entra dans le sein de sa mère par son flanc droit, sous la figure d'un jeune éléphant blanc à six défenses, à la tête couleur de cochenille, ayant les dents comme une ligne d'or, ayant tous les membres et leurs parties ainsi que des organes sans imperfection ; et y étant entré, il s'appuya à droite, mais jamais à gauche et au terme de dix mois accomplis il sortit du côté droit de sa mère » (1). Franchement, il est difficile de reconnaître une parenté entre le Saint-Esprit et l'Éléphant blanc et de discerner en fin de compte entre ces récits d'autre élément commun que celui de la *lucina sine concubitu*. Et comme j'ai montré plus haut [1] que la croyance à la possibilité

1. On trouvera des variantes de ce récit dans T. W. Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories* ; M. Metzger en a traduit quelques-unes, sans indiquer leur date, l'endroit où elles ont été recueillies, ni leur connexion avec d'autres récits de même ordre.

2. Voir ce volume, pp. 14-25.

d'une conception et d'une naissance miraculeuses se retrouve partout et sous toutes sortes de formes dans le détail, il me suffit d'indiquer ici que M. Metzger devait, s'il voulait éclairer le texte chrétien, utiliser tous les parallèles connus et non pas seulement les parallèles hindous anciens.

La multiplication des aliments. — Certain jour qu'une foule de gens avaient suivi Jésus, il ne se trouva pour les nourrir que cinq (ou sept) pains et deux (ou quelques) poissons. Jésus les prit et prononça sa bénédiction ; chacun put manger ce qu'il voulut de pains et de poissons, et il en resta douze paniers. M. Metzger donne comme parallèles : Youddhichthira reçut en cadeau du soleil une marmite de cuivre inépuisable en légumes, viandes, fruits et racines ; puis : Marinouddha, envoyé par Bouddha recueillir des aumônes, n'ayant rien reçu, subitement apparurent cinq cents vases remplis d'aliments ; puis : le Bouddha fait, par sa vertu, apparaître mille membres de la confrérie des Bhikchous, chacun avec un vase plein de nourritures. On voit qu'aucun de ces récits n'est un parallèle exact à celui du Nouveau Testament. Dans le premier cas il s'agit d'un élément bien connu de conte populaire (le bissac toujours plein, la table toujours servie, etc.) ; dans les deux au-

tres, d'actes magiques; mais nulle part de multiplication proprement dite.

Ce n'est pas que j'aie choisi ces deux exemples comme plus typiques de la méthode de M. Metzger : tout son livre ne consiste qu'en juxtapositions aussi peu probantes. Je me trompe : elles prouvent en définitive le contraire de ce que désirait l'auteur. Au point de vue folk-lorique au moins, le christianisme est absolument indépendant du Brahmanisme et du Bouddhisme.

Mais, dira-t-on, qui sait si la thèse à laquelle M. Metzger porte sans le savoir les coups les plus rudes ne serait pas démontrée après une étude critique et comparative approfondie de tous les éléments du problème ? Et puisque déjà l'on possède, sur les religions anciennes de l'Europe et de l'Asie, de bons travaux en nombre imposant, que ne se trouve-t-il un savant pour se consacrer à une enquête qui intéresse autant les Bouddhistes que les Chrétiens?

Ce savant s'est trouvé : un Américain, M. A-J. Edmunds, s'est adonné trente ans de suite à ce travail énorme : il a acquis une connaissance suffisante de l'hébreu, du grec, du latin, du sanskrit, du pali, etc., pour être à même de consulter toutes les sources directement. Des amis dévoués lui ont assuré l'existence et lui

ont procuré la bibliothèque nécessaire. Enfin son grand travail étant achevé, comme aucun éditeur n'osait en entreprendre l'onéreuse publication, un savant Japonais, M. Anesaki, professeur de sciences religieuses à l'Université de Tokyo, a fait publier le volume en y ajoutant des éclaircissements d'après les sources chinoises et japonaises.

Cette fois toutes les garanties nécessaires se trouvent réunies : et, malgré le désir de M. Edmunds, comme, je pense, de M. Anesaki, le résultat de cette colossale enquête est au fond négatif. S'il est nettement prouvé qu'il y ait eu des relations commerciales entre l'empire romain et l'Inde ou l'Extrême-Orient, il s'en faut que la preuve soit faite d'une diffusion des doctrines et des rites bouddhistes en Palestine et en Grèce aux premiers temps du Christianisme. Que si, plus tard (IIIe siècle), on constate des analogies entre certaines doctrines chrétiennes (manichéisme) et les doctrines de l'Inde, cela n'est encore qu'un cas de même ordre que ceux cités plus haut : un cas d'influence orientale générale, plus spécialement asianique et persane, mais non uniquement hindoue. Le livre de M. Edmunds (1) est une exposition géné-

1. A. J. Edmunds, *Buddhist und Christian Gospels*, Tokyo,

rale : tous ses documents feront la matière d'une encyclopédie en préparation, la *Cyclopædia evangelica*. Peut-être, en étudiant de près ces documents, reconnaîtra-t-on des analogies de détail explicables seulement par une transmission et un emprunt. Mais ce ne seront là, je pense, que des cas bien rares, isolés (1), et dont en outre la portée vraie ne pourra être déterminée qu'après une application rigoureuse de la méthode comparative étendue, c'est-à-dire de la méthode ethnographique.

1906-1907. On trouvera une analyse détaillée de ce livre, par J. Réville, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LIV (1905), pp. 248-254 et une étude critique, au point de vue indianiste et catholique, par L. de la Vallée-Poussin dans la *Revue Biblique* de juillet 1906 : *Le Bouddhisme et les Évangiles canoniques*.

1. Voir l'étude suivante sur *le Symbole du Poisson*.

LE SYMBOLE CHRÉTIEN DU POISSON

Peu à peu, malgré des résistances d'ailleurs de moins en moins nombreuses et avouées, le christianisme devient un objet d'étude scientifique. La tendance à ne plus mettre cette religion que sur le même plan que toutes les autres devient si forte que même les théologiens catholiques et protestants se voient obligés d'y céder. Et je ne fais pas tant allusion ici aux études spéciales sur la Bible qu'au travail d'analyse qui se donne pour objet de dissocier les divers éléments des différents christianismes locaux. Les dernières découvertes archéologiques en Mésopotamie, en Asie Mineure et en Asie centrale ont eu une influence décisive à ce point de vue. C'en est fait de l'isolement où l'on voulait tenir, dans la science des religions, la religion chrétienne.

La recherche porte tantôt sur des éléments généraux, tantôt sur des faits de détail. C'est ainsi que l'un des principaux symboles chré-

tiens, celui du Bon-Pasteur, a été reconnu définitivement comme un élément emprunté au Mithriacisme, religion qui avait pour dieu suprême Mithra : c'était un dieu *criophore,* c'est-à-dire qu'on le représentait portant un agneau sur ses épaules.

Par contre, l'origine d'un autre symbole chrétien est plus obscure ; c'est dans le *De Baptismo* de Tertullien, qui date du deuxième siècle de notre ère, qu'on trouve pour la première fois Jésus-Christ symbolisé par un poisson (1). On avait voulu y voir d'abord une allusion à certains passages du Nouveau Testament, par exemple à l'histoire du poisson avec une monnaie dans la bouche, à la pêche miraculeuse, au repas miraculeux de la foule avec deux ou sept poissons. Mais cette interprétation n'en était proprement pas une.

On voulut encore reconnaître dans ce poisson symbolique la représentation figurée du mot *ikhthus* (*poisson*), dont chaque lettre aurait été l'initiale des mots *Iessous Khristos Theou Uios Sôter*, c'est-à-dire : *Jésus-Christ* (*de*) *Dieu* (*le*) *Fils Sauveur ;* mais le symbole semble de beaucoup antérieur à l'anagramme (2).

1. Cf. Achelis, *Das Symbol des Fisches*, 1888.

2. Quoi qu'en dise M. Oldenberg, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1905, qui pense le symbole dé-

Il a donc fallu chercher plus loin. L'opinion courante est qu'il s'agit là d'un emprunt fait par le christianisme aux vieilles religions sémitiques. Les uns ont voulu y voir un souvenir du très vieux dieu babylonien Ea, auquel se rattache le dieu philistin Dagon, représentés comme des êtres humains du haut et pisciformes du bas. Mais si telle était vraiment l'origine du symbole, on ne s'explique pas qu'il ait rétrogradé je veux dire qu'il ait, après plusieurs siècles, perdu sa partie humaine pour devenir complètement animal. D'autre part, si certaines espèces de poissons étaient sacrées dans telle ou telle localité d'Égypte, de Palestine ou d'Asie Mineure, nulle part on ne trouve un vrai dieu-poisson dont les caractéristiques fussent telles qu'on pût les transposer ensuite pour les appliquer à Jésus. Tous ces poissons sacrés n'étaient vraiment que des divinités locales : on ne connaît pas jusqu'ici de dieu-poisson proprement sémitique.

Et surtout nulle part les poissons sacrés sémitiques ne présentent, ni dans les légendes, ni dans les rites, ce caractère essentiel : d'être

rivé de l'anagramme et cite à ce propos, p. 627, la valeur symbolique du nom de *Verdi*, qu'on interprétait par *Vittorio Emanuele Re D'Italia* ; comme aucun symbole figuré n'est ici en cause, ce rapprochement n'a qu'une portée de curiosité.

des Sauveurs. C'est, en effet, à représenter Jésus-Christ en tant que Sauveur du monde, qu'est destiné le symbole du poisson ; c'est l'équivalent direct et voulu du symbole de l'agneau. Il n'a rien à voir, comme l'ont cru d'autres savants, avec les Poissons du Zodiaque.

Il faut donc chercher s'il existe quelque part, en Orient ou en Occident, des récits où est mis en scène un Poisson-Sauveur. C'est ce qu'a fait le professeur Pischel, de Berlin (1). Le résultat est assez surprenant, à première vue : c'est à l'Inde que le christianisme aurait emprunté ce symbole.

Il est de fait que nombre de documents de l'Inde ancienne, de plusieurs siècles antérieurs au christianisme, entre autres le Rig-Véda, le Vishnu-Purana, le Mahâbharata, etc., parlent d'un Roi-des-Gros-Poissons appelé Sammada ou d'un Roi-des-Poissons appelé Matsya, tous deux ayant, comme de juste, la forme d'un poisson. Ce sont là des documents brahmaniques. Et les documents bouddhiques, notamment les Jatakas, contiennent également des récits relatifs au Roi-des-Poissons.

Des diverses légendes dont M. Pischel a tra-

1. Communication à l'Académie des Sciences de Berlin, 1905.

duit de nombreuses variantes et où le dieu-poisson joue le rôle de Sauveur du monde ou des hommes, je n'en citerai qu'une, d'ailleurs assez connue. Il s'agit de la légende de Manou, que voici résumée :

Un jour Manou trouva dans l'eau où il voulait se laver les mains un petit poisson qui lui demanda de l'épargner. Manou le sauva en effet et le mit dans un pot. Le poisson grandit tellement en une nuit que Manou dut le transporter dans un étang, puis dans le Gange et enfin dans la mer. Alors le poisson reconnaissant l'avertit que bientôt il y aurait un déluge qui inonderait le monde et ferait périr tous les méchants. Il lui ordonna de construire un vaisseau et de s'y enfermer avec un couple de chaque espèce animale et des graines de chaque plante et d'attacher ce vaisseau au moyen d'un long serpent à la corne d'un poisson immense. En effet, au jour dit les eaux de la mer envahirent la terre et ce poisson conduisit le vaisseau jusque sur une montagne.

Les rédactions de cette légende sont assez nombreuses et varient dans le détail ; mais partout le poisson joue ce rôle de Sauveur de l'espèce humaine. Il est en réalité le dieu Vishnu et de nos jours Vishnu est volontiers représenté plastiquement sous forme de poisson,

moins cependant qu'autrefois. On a trouvé en effet dans le Népal, dans le Dekkan et en bien d'autres régions de l'Inde des bas-reliefs où Vishnu est ainsi représenté.

C'est là le fait important et sur lequel M. Pischel attire avec raison l'attention. Le dieu babylonien Ea (nommé Oannes par Bérose) n'est pas un vrai poisson : c'est un être à demi homme et à demi poisson ; c'est ainsi qu'il est représenté sur tous les monuments. Au lieu que le dieu sauveur des hommes a dans l'Inde, depuis le VIe siècle au moins avant Jésus-Christ jusqu'au XIIIe après, la forme d'un poisson sans adjonction d'attributs humains.

Le savant berlinois montre en même temps que la légende hindoue du déluge diffère, pour les détails et le sens, de la légende biblique. Il n'admet d'ailleurs pas, comme le prétendaient nombre de savants (Winternitz, Oldenberg, etc.) qu'elle soit d'origine sémitique.

Reste à se demander comment et par quelles voies des éléments hindous ont pu pénétrer dans le christianisme. Cette question n'aurait, il y a quelques années, amené sur les lèvres des savants que des sourires de dédain. Mais voici que l'on a découvert dans le Turkestan chinois des ruines de villes immenses, des manuscrits, des inscriptions, qui montrent qu'en ces ré-

gions, aujourd'hui recouvertes par les sables, il y eut comme une sorte de grande foire des religions ; là prirent contact et influèrent l'un sur l'autre le brahmanisme, le zoroastrisme, le bouddhisme bactrien, le bouddhisme chinois, le christianisme, etc. C'est dans cette région que le christianisme aurait, suivant M. Pischel, emprunté au vishnuisme le symbole du poisson, qui ensuite se répandit dans l'Europe orientale. Mais jusqu'ici aucun fait probant n'est venu démontrer cette hypothèse, et le plus qu'on puisse faire, c'est constater un curieux parallélisme, et l'impossibilité d'en expliquer encore la raison d'être.

SURVIVANCE ET INVENTION DANS LE CHRISTIANISME POPULAIRE

S'il est un ensemble de croyances et de coutumes antérieures au christianisme qui ait subsisté malgré lui et parfois par lui, c'est bien le culte des fontaines, des sources et en général des eaux douces. Il est, certes, impossible de déterminer avec exactitude à quelle époque ce culte remonte. L'étude des « sauvages » actuels porte en tout cas à croire que déjà nos ancêtres de l'époque préhistorique vénéraient les eaux cristallines qui sourdent, comme par l'effet d'un prodige, d'une fissure du rocher, d'un trou dans la terre. Peuples des montagnes comme peuples des plaines riches ou torrides, tous font des sources sinon toujours l'objet d'un culte proprement dit, tout au moins le lieu central, le foyer de systèmes rituels qui intéressent les communautés tout entières.

Il y a donc bien des chances pour que, dès

l'époque préhistorique, les sources et leurs environs immédiats fussent des lieux sacrés. Quoi qu'il en soit, le culte des fontaines était solidement établi et très populaire dans les Gaules, lorsque les apôtres commencèrent à y prêcher l'évangile; ils essayèrent de le détruire en comblant les sources ou en démolissant les petits monuments que les païens avaient élevés au-dessus ; à l'époque où saint Martin prêcha le christianisme, les sources étaient un accessoire obligé des oratoires ruraux de la Gaule, et ces derniers, ainsi que les fontaines qui les avoisinaient le plus souvent, étaient le but de pèlerinages publics ou isolés, mais incessants (1).

Mais, comme le remarque P. Sébillot (2), « les dévotions populaires ont souvent la vie dure ; parfois, elles survivent à la destruction du monument auquel elles s'attachaient ou vont se transporter à un autre endroit de même nature.»

De ceci, on trouve un exemple typique en Ille-et-Vilaine : le clergé supprima une fontaine antique dont l'eau était réputée comme remède contre la rage ; aujourd'hui on ignore l'empla-

1. Ceci vient d'être démontré par les fouilles de M. Heim dans les substructures anciennes servant à capter la source de Saint-Moritz, dans le Valais.

2. P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, t. II, *La Mer et les Eaux Douces*, Paris, Guilmoto, 1905.

cement exact de cette fontaine, mais une source à une assez grande distance du village a hérité de la première ses vertus curatives et passe pour guérir la rage, elle aussi.

M. Sébillot ajoute : Suivant une politique que l'Église a souvent adoptée en d'autres matières, on s'efforça de donner aux fontaines un vernis chrétien, en substituant à leurs noms anciens, qui étaient ceux de divinités indigènes, le nom des apôtres de la Gaule et ceux de saints locaux célèbres par leurs miracles. Les prêtres employèrent, en outre, des procédés plus durables et plus visibles, qui étaient comme une sorte de mainmise sur les sources les plus en renom chez les païens : ils construisirent dans le voisinage, souvent sur la source même, des édifices qui atteignaient parfois des proportions considérables. L'emplacement de nombre d'églises ou de chapelles a été motivé par la présence d'une fontaine à laquelle on voulait enlever son caractère païen. On constate, en effet, sinon partout en France, au moins dans quelques régions comme le Morbihan, un parallélisme constant entre la fontaine et l'édifice sacré.

C'est ce qui explique pourquoi, dans beaucoup de cas, le pèlerinage est double : le rite accompli à la fontaine est fréquemment précédé ou suivi d'une dévotion au sanctuaire qui renferme

la statue ou l'autel du saint auquel la source est dédiée; c'est une fusion du paganisme et du christianisme.

Ainsi, M. Sébillot reconnaît, et il a en partie raison, d'abord une phase de lutte du christianisme contre le paganisme, caractérisée par la destruction des sanctuaires; puis une phase de fusion, caractérisée par l'adaptation au christianisme du paganisme survivant. Mais c'est là, cependant, donner trop grand poids aux textes écrits, c'est-à-dire aux mandements des évêques et aux encycliques des papes, et c'est trop oublier l'influence qu'a dû avoir le bas clergé, ignorant de ce qui est l'essence du christianisme en même temps que demeuré profondément païen. Il est admissible que le haut clergé fut en effet ardent à détruire les vestiges du passé païen; mais il est probable, à défaut de preuve directe, que les desservants ruraux conservèrent les croyances de leurs compatriotes des campagnes et *transformèrent dès le commencement* à la fois le paganisme et le christianisme.

Autrement dit, je crois que le clergé dirigeant n'a fait qu'obéir dès l'origine au mouvement populaire de fusion, et quoi qu'il en eût.

Pour montrer cette force de résistance du paganisme, et de quelle manière il a modifié le christianisme, je citerai un cas lozérien.

Grégoire de Tours, qui mourut en 594, raconte qu'il y avait dans le pays des Gabales (c'est le Gévaudan actuel), au sommet d'un mont appelé *Helanus*, un lac dans lequel les paysans des environs venaient chaque année jeter en offrande des habits d'homme, du lin, des draps, des peaux de mouton, des fromages, des gâteaux de cire, des liqueurs et des mets : ils égorgeaient des animaux et festinaient pendant trois jours. Un jour, certain curé leur fit un grand sermon, où il leur conseillait d'abandonner toutes ces pratiques : mais ce fut en vain. Alors, « inspiré, dit Grégoire, par la divinité, le curé fit construire une église en l'honneur de saint Hilaire de Poitiers, tout près des rives du lac ; il y plaça des reliques et dit au peuple : « Oh ! mes « fils, gardez-vous de pécher devant le Seigneur, « car il n'y a pas de divinité dans ce lac ; il n'y « a ici que saint Hilaire, qui intercédera auprès « de Dieu en votre faveur ! » Alors ces gens se convertirent, ils abandonnèrent le lac au profit de l'Église, et c'est ainsi qu'ils furent délivrés de leur erreur. »

On voit qu'il y a eu un simple déplacement, mais non une modification réelle de l'ancien culte, encore moins une « conversion ».

Et depuis les choses ont continué de même. Le vieux lac du mont Hélanus a un émule actuel,

le lac Saint-Andéol, situé à peu de distance du premier : on y jette encore, lors d'un pèlerinage qui a lieu tous les étés, le deuxième dimanche de juillet, toutes sortes de présents en nature.

Ce cas d'adaptation de la religion nouvelle par intégration de rituels locaux est typique de toute une série de faits. On croit trop volontiers que le christianisme changea du tout au tout les croyances et les mœurs locales de la foule et en général de l'Europe centrale. Tel n'est pas, sans doute, l'avis des folk-loristes. Mais ceux-ci à leur tour sont tombés dans un extrême inadmissible. Pour eux, tout rite et toute croyance non conformes aux dogmes ni au rituel chrétien admis par la Papauté sont des *survivances* d'anciennes coutumes et d'anciennes croyances (1). Comme si dès la conversion au christianisme tout pouvoir d'inventer de nouveaux rites ou d'élaborer de nouvelles croyances s'était éva-

1. L'explication par la *survivance* est admise encore par toute « l'école anthropologique » anglaise, et sous l'influence du livre de E.-B. Tylor, *La Civilisation Primitive*. Cette même attitude est aussi celle de Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule avant le Christianisme*, Paris 1906, qui dans son dernier chapitre, intitulé « Survivances païennes », se donne beaucoup de mal pour faire remonter à l'époque préchrétienne et même préhistorique toutes sortes de coutumes et d'observances actuellement en usage. De même encore récemment P. Sébillot dans *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, Doin, 1908; cf. à ce sujet, « Mercure de France » du 16 août 1908, p. 695.

noui pour toujours. On arrive à un tout autre point de vue par l'examen des modifications en tous sens qui se produisent dès que le christianisme pénètre chez des populations « sauvages » actuelles.

A ce point de vue, l'étude de la religion des indigènes convertis de Madagascar est des plus instructives. Pasteurs protestants et missionnaires catholiques s'employèrent à qui mieux mieux à « convertir » les Malgaches ; ils commencèrent par recruter dans différents centres des adhérents qu'ils instruisirent afin qu'ils fussent ensuite apôtres à leur tour. L'on construisit des églises de tout style et l'on y installa des desservants indigènes. Mais le christianisme de ces desservants est quelque chose d'extraordinaire; ils emploient par exemple l'hostie ou le vin sacrés comme emplâtres et comme médicaments ; d'autres pensent que chanter la messe est une bonne incantation en cas d'orage (1).

Des transformations plus curieuses encore s'observent au Mexique. Il y a quelque quarante ans, en la petite ville de Parangaricutiro, on découvrit, abandonné dans une masure, un horrible crucifix, un Christ proprement macabre.

1. On trouvera bien d'autres faits analogues dans G. Mondain, *Des idées religieuses des Hovas avant l'introduction du Christianisme*, Cahors, 1904.

Le bruit se répandit aussitôt que ce Christ faisait des miracles. Chacun citant des faits, des preuves, le curé, contraint par la pression populaire, installa le crucifix dans la petite église, sale, vétuste, laissée jusque-là à l'abandon.

Depuis, chaque année, tout le mois de septembre, la petite ville se réveille. Espagnols des grands centres, Indiens en costumes bizarres, couronnés de fleurs, marchands ambulants, brigands et filles de joie affluent de toutes parts demander au Crucifix longue vie, richesse et bonheur.

Le curé reçoit de l'argent ; les bedeaux, des cierges ; le Christ, des danses. Des pays voisins, les gens arrivent par groupes, saint patron en tête. Les plus pieux, parvenus à quelques kilomètres de la ville, se mettent les jambes à nu et s'avancent à genoux. Devant l'église, on achète des cierges. Puis chaque groupe se met à danser *matachines*.

Pour danser *matachines*, on se couvre le visage d'un masque représentant un daim avec ses bois, ou toute autre bête ; d'autres se contentent de se peindre le visage ; et l'on s'attache au dos un animal empaillé, un écureuil, un renard gris, etc., de la même manière que les femmes attachent leur bébé. La danse proprement dite consiste en un balancement entrecoupé

de bonds. Arrivés sur la place, devant l'église, les groupes se mettent à danser au son des violons et des flûtes. Puis ils entrent dans une sorte de vestibule où se tiennent les marchands de cierges. On les allume et la danse recommence : en sautant, en se balançant, en remuant les bras et la tête, les fidèles s'approchent peu à peu du Christ. La poussière vole, l'air s'épaissit et l'on ne voit qu'une masse grouillante et trépidante au-dessus de laquelle vacillent des centaines de petites flammes.

Auprès du crucifix miraculeux se tiennent des bedeaux, alertes à saisir les cierges pour les éteindre et les refondre. Devant le Christ, la danse s'active, les déhanchements s'exaspèrent : hommes et femmes, énervés, pleurent et crient ; l'hystérie religieuse les saisit et les soutient jusqu'à la sortie de l'église, qui se fait également en dansant.

Il s'empile ainsi dans la petite église plus de mille personnes qui dansent, et parmi elles circulent, criant leurs objets, les marchands de rosaires, d'images, de statuettes commémoratives. Le Norvégien C. Lumholtz qui fut témoin de ces scènes raconte qu'elles produisirent sur lui un effet intense (1).

1. C. Lumholtz, *Unkown Mexico*, Londres, 1903, t. II, p. 375-383.

Ainsi *prier* pour les Tarasques, c'est *danser* si l'on peut appeler *danse* cette gymnastique rythmée. Il n'est pas un marchand, pas une fille de joie de la ville qui se risquerait à commencer sa journée sans avoir été faire son tour de danse devant le crucifix. Or nulle part en Europe, le christianisme n'a admis cette forme de prière. Mais au Mexique, où de tout temps (1) le rite religieux principal a été la danse, on constate une introduction dans le christianisme d'une habitude locale.

On saisit donc sur le fait à Madagascar et au Mexique le mécanisme des transformations

1. Les anciens Aztèques, eux aussi, pensaient que la meilleure prière est une danse inlassée. Et de nos jours, les frères des Tarasques, les païens Tarahumar, Huichol et Cora, sont encore du même avis. Ils ont devant chaque maison une aire spéciale de terre battue ; au moment des semailles, de la moisson, de la fabrication de *tesvino* (alcool indigène), etc., un membre de la famille reste là pendant que les autres s'activent aux champs. D'ordinaire, c'est le père qui est chargé de danser : pendant des heures, des jours, des nuits, jusqu'à complet épuisement, il gambade, évolue, saute tout en chantant ; parfois, un peu de *tesvino* lui redonne des forces nouvelles. Au dire de Lumholtz, c'est un spectacle étrange que ces individus haletants, dansant isolément devant leur maison. Les indigènes reconnaissent que c'est là, de tous les travaux, le plus pénible. Notez que, suivant les croyances locales, c'est le plus important. Rien ne réussirait sans danses. On danse pour faire venir la pluie ou la faire cesser, pour activer la chaleur du soleil et faire germer les grains, pour réussir à la chasse, etc., etc.

d'une religion même théoriquement aussi fixée que le christianisme lorsqu'elle se trouve transposée dans des milieux nouveaux. Il y a évidemment utilisation de pratiques anciennes, qui sont alors simplement incorporées et regardées comme orthodoxes localement. Mais il y a en outre création de rites nouveaux et de croyances nouvelles à l'aide des éléments d'importation et suivant des voies logiques conditionnées par la mentalité locale.

Et ce que je tiens surtout à faire ressortir, c'est le rôle qu'ont dû jouer dans la formation du christianisme européen populaire les prêtres eux-mêmes. En effet, tant que la religion nouvelle est enseignée par le missionnaire étranger, Grec en Gaule, Français ou Anglais à Madagascar, Espagnol au Mexique, etc., il n'y a pas de tendance interne à la modification ; le missionnaire sait ce qu'il croit et doit croire ; il sait quels sont les actes rituels normaux. Mais les convertis? Quelque précaution que puisse prendre le missionnaire, il leur reste soit des habitudes ancestrales, soit des souvenirs d'enfance, soit une tendance inconsciente à mettre d'accord leur mentalité avec celle de leurs compatriotes. Qu'un tel néophyte soit consacré prêtre : il offrira bien moins de résistance à la variation; et si, en quelques généra-

tions, ou dans une région assez vaste, tout le corps des prêtres et des missionnaires ne se recrute plus que parmi les « gens du pays », la variation est nécessaire, fatale. C'est ce phénomène qu'on peut voir partout, en Afrique, en Chine, etc., et l'on peut lire assez souvent des récits où des missionnaires européens se plaignent des déformations que font subir à leur enseignement leurs cathéchumènes même les plus sûrs. Ce phénomène a dû se produire aussi dans toute l'Europe, lors des conversions. Et c'est par l'influence ainsi exercée par les prêtres élèves des premiers missionnaires que je crois pouvoir expliquer nombre de variations locales du christianisme.

En outre, ces variations n'ont pas nécessairement consisté en simples incorporations d'éléments païens préexistants. Il a pu y avoir de la part du prêtre chrétien d'origine indigène invention proprement dite dans un but de résistance à des pressions exercées sur lui par des communautés de fidèles. Ainsi dans la danse des Tarasques, le cierge est certainement un élément imposé par le curé local, car cet objet rituel n'est pas en usage, même de nos jours, parmi les Mexicains non chrétiens. Il y a donc eu compromis, mais un compromis d'un genre spécial qui ni pour la danse, ni pour la circum-

ambulation dans l'église, ni pour le cierge, ne saurait s'expliquer uniquement par la survivance. De même l'utilisation à Madagascar de l'hostie dans un but médical est nettement une invention, celle d'une technique nouvelle à base magique. Enfin comme cas d'invention populaire, je citerai l'utilisation, en vue d'une fécondation surnaturelle, du battant de la grosse cloche de Mende (1). Dans cette même catégorie de phénomènes non explicables par la survivance rentrent toute la démonologie du moyen âge et même de petites coutumes modernes, comme le port d'un bouquet de muguet le 1er mai, coutume qui date à Paris de trois ou quatre ans à peine.

1. Cf. mon *Chapitre complémentaire* aux *Divinités génératrices* de Dulaure, Société du Mercure de France, 1905, p. 326-327, note.

EX-VOTOS BAVAROIS ET TYROLIENS

Lors d'un séjour à Munich, Mme Andree-Eysn, connue pour d'excellentes études sur la vie populaire en Bavière et au Tyrol, m'a montré la curieuse collection d'offrandes votives de tous pays qu'elle a réunie à grand'peine. C'est une partie seulement de cette collection qu'a publiée M. Richard Andree en un volume (1) où sont, en outre, décrites en détail les coutumes et notées les traditions relatives aux ex-votos en Bavière et dans le Tyrol. Son livre est important surtout parce qu'il ouvre aux folk-loristes, aux historiens des religions et aux collectionneurs une voie où ne s'étaient engagés jusqu'ici que des archéologues, comme MM. Homolle (2),

1. Richard Andree, *Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süd-Deutschland*, Brunswick, 1904 ; cf. encore *Einige Bemerkungen über Votive and Weihegaben*, tir. à part, du Correspondenzblatt der Deutschen Antropologischen Gesellschaft, oct. 1905.

2. Art. *donarium* dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio.

Stieda (1), W. H. Denham Rouse (2), qui, s'ils pouvaient recueillir des objets, les décrire et les interpréter tant bien que mal à l'aide de textes anciens, ne se trouvaient pas en mesure cependant de découvrir le vrai mécanisme de l'offrande votive. C'est pourquoi il reste beaucoup à faire, comme le remarque M. Andree dans ses *Bemerkungen*, même au point de vue classique : ses recherches dans plusieurs musées d'Italie et ses fouilles à Curti (Campanie) lui ont démontré l'insuffisance des publications existantes sur les ex-votos antiques ; et ses visites dans les églises modernes d'Italie et d'Allemagne, la persistance de pratiques préchrétiennes ou que du moins, jusqu'à plus ample informé, on peut regarder comme telles.

Car je ne vois pas la nécessité de regarder la coutume de dédier des offrandes en pays protestants comme « une survivance du catholicisme ; il est évident, dit M. Andree, que quand des éléments païens se sont maintenus dans le culte inférieur en pays protestants, ils doivent avoir été transmis par la période catholique ; dans cette catégorie, il faut ranger par exemple

1. Dr L. Stieda, *Anatomisches über alt-italische Weihegeschenke* (Donaria), Wiesbaden, 1901.

2. W.-H. D. Rouse, *Greek votive offerings*, Cambridge, 1902.

le culte des sources qui existe encore aujourd'hui, dans un but curatif, en Danemark comme dans les pays protestants ». Reste à savoir si ce culte des sources n'existait pas en Danemark antérieurement à la christianisation du pays, comme il existait en Gaule et dans les pays slaves et comme on le trouve chez tant de demi-civilisés. Dans le culte des sources, les actes rituels sont précisément d'un caractère très simple et direct (principe de transmissibilité des vertus par contact ou par absorption) et tel que le patronage du saint intercesseur a souvent été considéré comme inutile. Ce culte a moins que d'autres subi une transformation sous l'influence du catholicisme ; dans le culte rendu aux sources en pays protestants il peut donc exister aussi des éléments précatholiques.

Cette même remarque, qu'on peut généraliser, vaut pour la grande majorité des rites de dédication en Bavière et dans le Tyrol ; j'entends que le catholicisme de ces populations n'est pas la cause unique de leur existence. En partie ils datent de plus loin. Comme le dit M. Andree : ... « les offrandes votives, où se rencontraient identiques les points de vue [catholique] romain et germanique... »

Si cependant on étudie dans le détail les rites de dédication et les objets dédiés, on est égale-

ment frappé de ce qu'on pourrait appeler leur modernisme. A propos de chaque catégorie, M. Andree a consulté les documents officiels, les livres de miracles et les publications savantes. Et dans nombre de cas le rattachement des pratiques actuelles à des croyances préchrétiennes ne lui semble pas prouvé, quoi qu'en aient pensé et dit les germanistes. C'est ainsi que le culte de saint Léonard, extrêmement développé en Bavière et dans le Tyrol, où on l'invoque comme libérateur des prisonniers et surtout comme protecteur des animaux domestiques, présente sans doute des caractères archaïques ; mais ils ne suffisent cependant pas à faire admettre la théorie qui fait de saint Léonard le remplaçant de la divinité germanique Frô. Le développement de ce culte peut être daté ; le saint est originaire de France et doit sa diffusion aux Cisterciens. Ce n'était originairement qu'un « délivreur ». Sa qualité de protecteur des animaux domestiques en Bavière date d' à peine trois à quatre siècles, ainsi qu'en font foi en Bavière les livres de miracles (l'un de 1593, l'autre de 1659) analysés par M. Andree.

Pour saint Léonard, l'ex-voto consiste en statuettes d'animaux, la plupart en fer battu et dont Mme Andree possède une belle série. On peut y distinguer plusieurs styles ; les ex-votos

les plus anciens sont les plus massifs et d'un seul morceau ; plus tard on fit des images plus légères à jambes soudées ; et de nos jours on se contente d'images découpées dans une plaque de fer-blanc. Dans certains sanctuaires, ces ex-votos sont empilés par centaines dans des caisses ; on les loue moyennant quelques centimes aux pèlerins, qui les montrent au saint en expliquant leurs désirs ou en formulant leurs remerciements, puis vont les rejeter dans la caisse. Ce prêt des ex-votos est une source appréciable de profits. A ce propos M. Andree fait remarquer qu'anciennement le fer était un métal précieux et que le don aux églises d'objets en fer avait une valeur en tout comparable à celui d'objets en cire vierge. Il va sans dire que la figurine représente grossièrement l'animal dont on désire la guérison ou la multiplication.

Les principes qui sont à la base des divers rites de dédication décrits par l'auteur sont peu nombreux et simples : principes de sympathie, de similarité, d'analogie, de contact, de la partie pour le tout, de médiation du saint. Encore ce dernier est-il assez rare en Bavière, où certains saints, comme saint Léonard ou saint Georges, sont invoqués directement comme patrons, ou, si l'on veut, comme divinités : les saints essentiellement intercesseurs sont rares

et en tout cas reçoivent peu d'offrandes votives.

Parmi celles qu'on dédie à saint Léonard, on peut citer les chaînes, qu'on a voulu à plusieurs reprises, surtout dans le cas des grandes chaînes encerclant l'église, rattacher à d'antiques cultes germaniques. M. Andree pense que les grandes chaînes sont simplement des chaînes plus petites soudées ensemble ou ont été fabriquées avec le métal résultant de la fonte d'un nombre, devenu trop grand, d'ex-votos en fer. Cette hypothèse me paraît peu admissible (1). Quant au don même de la chaîne, M. Andree ne voit comment l'expliquer. Peut-être ne faut-il voir là que le rite primitif d'importation. Saint Léonard ou Liénard est encore de nos jours appelé en France le saint qui *lie* ou *délie*, au sens matériel : d'où son rôle de *délivreur* des prisonniers, des femmes enceintes ou des femelles pleines et aussi des maux de tout ordre. Ainsi, pour ne citer que quelques faits, au XVIIe siècle, « les personnes atteintes de maladies de langueur invoquaient saint Léonard ; au témoignage de J.-B. Thiers (2), dans l'église de Mellerai, près de Montmirail, il y avait autrefois une chaîne de fer attachée à

1. Cf. ci-dessus, *La Ceinture de l'Église*.
2. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, Paris, 1704.

la muraille près d'un autel de saint Léonard avec laquelle on attachait les personnes pendant qu'on leur disait les évangiles de saint Luc ». De même à Chartres se trouvent les fers de saint Léonard qui servent à faire marcher les enfants. C'est une tringle de fer cylindrique d'un mètre de longueur environ dans laquelle sont engagés et glissent librement quatre anneaux de fer ; on passe les jambes et les bras de l'enfant dans ces anneaux, on brûle un cierge et on fait dire un évangile (1). Dans les deux cas l'idée est que le saint *délie* de la maladie ou de l'impuissance. Le jeu de mot sur le nom du saint peut fort bien être la véritable origine du rite ; d'une manière générale, on sous-estime trop dans les études théoriques de rituels plus ou moins civilisés, l'importance des interprétations populaires d'ordre purement verbal.

Il est probable que les Cistercïens importèrent en Allemagne non seulement le saint, mais aussi le rite des chaînes, rite qui ne s'expliquant plus en pays germaniques par le jeu de mots populaire dut être interprété autrement, puis se modifier et disparaître. C'est ainsi qu'on peut comprendre, à ce qu'il semble, l'efface-

1. F. Chapiseau, *Le Folk-Lore de la Beauce et du Perche*, Paris, t. I, p. 124-126.

ment de certaines des qualités reconnues au saint *délieur* au profit d'autres ; cependant saint Léonard demeure le protecteur invoqué lors des couches difficiles, comme *entbinder*.

Un autre rite intéressant est la promenade circulaire à cheval ou en voiture, par trois fois, autour des sanctuaires de saint Léonard. M. Andree a relevé avec soin tous les cas connus de ce rite (parfois aussi en relation avec d'autres saints comme Koloman, Etienne, Wolfgang, Georges, etc.), dont les origines et la signification vraies sont difficiles à déterminer ; car il ne s'agit pas ici, comme dans d'autres cas, de circumambulation, exécutés par des demi-civilisés, soit d'un rite d'appropriation, soit d'un rite d'imposition ou de levée d'un tabou.

A signaler encore le « rite de soulever quelque chose », d'ordinaire un bloc de fer ou la statue du saint et qui a souvent le sens d'une ordalie. Enfin les sacrifices d'animaux vivants, surtout de poules, d'oies et de pigeons, en exécution d'un vœu, sont de nos jours encore assez fréquents en Bavière et dans le Tyrol.

Plusieurs types d'offrandes votives semblent strictement localisés, tels les cercueils d'enfants dans l'Italie méridionale ; la boule à piquants dans le Tyrol italien ; le crapaud votif en Bavière et dans les pays rhénans, ces deux derniers

ex-votos représentant la matrice ; les urnes à tête humaine et les têtes en bois servant de récipients aux céréales dans la vallée de l'Inn, une partie de la Haute-Bavière et la région de Salzbourg ; les cuillers votives qu'offrent les jeunes ménages désireux d'avoir des enfants dans la Forêt Noire méridionale, etc.

Ce court résumé ne donne qu'une faible idée de la richesse en matériaux du livre de M. Andree. Mais il en montre la méthode, à la fois descriptive jusque pour le moindre détail et localement comparative (1). Et à la lecture de cette monographie si soignée et si utile, on se prend à désirer qu'un travail de même ordre soit au plus vite entrepris en France. Déjà un sanctuaire a disparu qui aurait fourni des matériaux intéressants, la chapelle de Saint-Expédit de la rue de Sèvres, saint non canonique, qui doit sa vogue, et peut-être sa naissance, à un jeu de mots populaire.

1. M. Andree a recherché ce que devenaient les vieux ex-votos. Autrefois on les enterrait s'ils étaient en fer, on les faisait fondre et on les revendait s'ils étaient en cire; aujourd'hui on les cède aux missionnaires, qui les distribuent aux « sauvages ».

LES LÉGENDES DES SAINTS

Ce n'est pas exagérer que dire du livre du P. H. Delehaye sur les légendes des saints (1) que c'est un travail synthétique de premier ordre. Non seulement l'auteur possède une documentation considérable dans le domaine spécial de ses études ; mais il s'en montre le maître grâce à ses connaissances théoriques d'ordre général, à sa méthode de classification et à son habileté pour saisir les faits typiques, vraiment explicatifs, et les mettre en lumière.

Il commence par définir le document hagiographique. C'est celui qui a un caractère religieux et se propose un but d'édification, ou, pour préciser : c'est tout monument écrit inspiré par le culte des saints et destiné à le promouvoir. Cette

1. Hippolyte Delehaye, *Les Légendes Hagiographiques*, 2e éd., Bruxelles, Bollandistes, 1906. Pour les détails, on consultera encore H. Günter, *Legenden-Studien*, Cologne, Bachem, 1906 et P. Saintyves, *Les saints successeurs des Dieux*, Paris, E. Nourry, 1907.

deuxième formule me paraît préférable, la première me semblant applicable plutôt au document qu'on pourrait appeler *hiérologique ;* elle vaut par exemple pour certaines légendes australiennes ou nègres, au lieu que la formule limitée ne vaut que pour le catholicisme, l'Islam nord-africain ou hindou, certaines formes du bouddhisme, etc., là où existe le culte des saints intercesseurs ou patrons.

Ceci étant, on nommera *légende hagiographique* tout récit ou trait non conforme à l'histoire, mais à héros et à épisodes localisés. L'auteur accepte les distinctions actuellement admises entre le conte, la légende et le mythe, sauf qu'il donne à ce dernier mot un sens trop restreint, celui « d'explication des phénomènes de la nature à l'usage des peuples enfants ». Or, des récits recueillis chez bien des « peuples enfants » méritent le nom de *mythes*, bien qu'ils n'aient pas pour but d'expliquer les phénomènes de la nature seulement, mais aussi des phénomènes proprement humains, comme l'origine et la filiation des hommes, les débuts et les modifications de leur état social, etc. En définitive, je crois qu'on ne peut distinguer que deux catégories de récits collectifs : le conte d'une part, la légende ou mythe de l'autre. Encore la distinction entre les différentes catégories de récits

populaires n'est-elle que rarement bien nette.

Les définitions données, l'auteur limite son sujet à l'étude de la littérature pieuse du moyen âge et décide de chercher comment le peuple d'une part, les hagiographes de l'autre, l'ont élaborée. C'est-à-dire qu'il s'efforcera de déterminer la part qui revient à la fois à la production collective et à la production individuelle. Et la forme même de sa remarque introductive : « Le *travail de la légende* est une opération inconsciente ou irréfléchie s'exerçant sur la matière historique ; c'est l'introduction de l'élément subjectif dans la réalité », montre qu'il a tenu, contrairement à tant d'hagiologues, et au risque d'encourir la réprobation de ceux que dans sa préface il nomme les « âmes religieuses », à se placer sur le vrai terrain scientifique.

Le travail de production populaire ne diffère pas, en ce qui concerne les légendes, de ce qu'il est dans les contes : petit nombre des thèmes, transfert aux nouveaux personnages (chrétiens) d'actes attribués à des personnages plus anciens (païens), absorption des personnages homonymes par le plus récent d'entre eux, cristallisation de faits flottant autour d'individus plus remarquables, raccords maladroits de thèmes d'abord distincts, combinaisons par voie d'analogie, etc. En définitive, malgré parfois leur

complication apparente, les légendes hagiographiques sont d'une simplicité enfantine, rarement poétiques, en majorité insignifiantes et sans portée.

Puis M. Delehaye donne des cas typiques de localisations populaires (empreintes, etc.), de transferts topographiques, de récits d'origine monumentale, iconographique ou étymologique, et d'accaparement par plusieurs localités d'un même saint.

Le chapitre III est consacré au *Travail des Hagiographes;* par ce mot, il ne faut entendre ni des témoins directs, ni des historiens proprement dits, mais des compilateurs en majeure partie anonymes qui, tout en croyant de bonne foi faire œuvre historique, n'ont utilisé que des matériaux d'imagination, la plupart d'origine populaire. Les œuvres ainsi produites, présentées avec un souci constant de plaire au lecteur par le style et la composition, tiennent de la biographie, du panégyrique et de la leçon de morale et — l'auteur aurait dû insister sur ce point — elles se distinguent d'autres livres comme les Écritures, parce qu'elles ne sont pas objet de croyance. Puis M. Delehaye dénombre les sources (écrites, orales et figurées) utilisées par les hagiographes et tâche de déterminer la part de chacune dans la littérature hagiogra-

phique; fort importante aussi a été la part des fausses interprétations d'inscriptions et de monuments antiques, et de termes géographiques. Où l'on voit le mieux les procédés des hagiographes, c'est lorsque, obligés d'écrire sans documents suffisants, ils ont composé des sortes de narrations sur un plan en quelque sorte classique; en ce cas, le principe de composition est le développement « d'après les vraisemblances ». La comparaison des légendes hagiographiques permet d'y reconnaître l'utilisation d'un certain nombre, assez petit, de lieux communs : tels le thème de l'édit, celui de l'interrogatoire du martyr, celui de ses supplices (cf. le « chef-d'œuvre du genre », la passion des saints Clément d'Ancyre et Agathange qui dure vingt-huit ans et est en effet proprement terrifiante). Enfin certaines vies de saints sont fabriquées avec des extraits d'autres vies ajustés avec plus ou moins d'habileté; parfois même l'hagiographe s'est contenté de changer le nom du héros d'une vie tout entière; d'où des doublets, plus nombreux, note M. Delehaye, qu'on ne serait porté à l'imaginer. Ces procédés d'adaptation ont été employés même à des époques récentes.

Dans son quatrième chapitre, l'auteur propose une *Classification des textes hagiographiques*,

non d'après la forme extérieure (passions, vies, translations, miracles), la forme littéraire (prose ou vers) ou la qualité de plus ou moins grande authenticité du saint, mais d'après le degré de sincérité et d'historicité du document. La première place revient aux procès-verbaux officiels dont quelques-uns nous ont été conservés et sont accompagnés de compositions (*actes*) destinées à l'édification des fidèles ; puis viennent : 2° les relations de témoins oculaires ; 3° les actes dont la source principale est un document écrit ; 4° les romans historiques et adaptations ; 5° les romans d'imagination ; 6° les faux. Il va sans dire que ces catégories ne sont pas, dans la plupart des cas, nettement séparées, mais que d'ordinaire elles se juxtaposent et s'entremêlent dans une même légende ou dans un même cycle de légendes hagiographiques. En tout cas le devoir du savant — M. Delehaye le proclame par son analyse détaillée des *Acta sincera* de Ruinart et du *Supplément* de Le Blant — est de faire la critique du document en vue d'une détermination de ses composantes. Ce point de vue n'est pas sans avoir attiré à l'auteur l'opposition de quelques catholiques intransigeants, portés à appliquer d'une manière absolue, à toute la littérature hagiographique en bloc, le rigide principe d'autorité.

La méthode de l'investigation et les principes directeurs soigneusement définis, M. Delehaye en montre, dans le chapitre V (*le Dossier d'un Saint*), l'application à un cas particulier, celui de saint Procope de Césarée, dont le martyre, sobrement raconté par Eusèbe, donna au cours des siècles matière à d'étranges descriptions, à de fastidieuses rhétoriques et à de tels remaniements que le saint, de lecteur, exorciste et ascète, devint un soldat et magistrat romain, favori de l'Empereur. Puis la fausse érudition hagiographique et historique entre en jeu, ainsi que le transfert des détails d'un saint à l'autre. En sorte que l'histoire de saint Procope devient, comme le dit M. Delehaye, une sorte de passe-partout, ou, plutôt, un centre de convergence. Et je remarquerai à ce propos que les légendes hagiographiques sont une excellente matière pour qui désire étudier le mécanisme de la convergence des thèmes littéraires et populaires, meilleure que les contes populaires proprement dits.

Nous arrivons enfin à un chapitre important pour l'histoire des religions ; il est intitulé *Réminiscences et Survivances païennes* et comprend 72 pages.

Avant d'en donner une analyse et de marquer la position prise par M. Delehaye, je tiens

à dire que la lecture de quelques travaux récents, entre autres de celui de M. Richard Andree sur les offrandes votives dans l'Allemagne du Sud, ceux de MM. Doutté, Basset, etc., sur le culte des saints dans l'Afrique du Nord, et la fragilité de nombre d'explications par rapprochements de coutumes et croyances semblables juxtaposées par M. J. G. Frazer dans son *Golden Bough*, m'ont fait abandonner des opinions qui me semblaient acquises depuis la magistrale application, aux croyances et coutumes des civilisés, du principe de la survivance découvert et élaboré par Bastian, Tylor et leurs continuateurs. En fait, notre moyen âge a été une période de création collective sur fonds original, fonds créé à ce moment presque de toutes pièces, et où les éléments plus anciens ne se présentent en qualité de survivances *certaines* qu'en minorité; ceci vaut aussi, je crois, pour l'Afrique du Nord, dans les grandes lignes. L'identité des coutumes et des croyances s'explique souvent le plus simplement du monde, et sans faire appel à la survivance, par l'identité des principes théoriques directeurs : de sympathie, d'antipathie, de transmissibilité des qualités par contact ou à distance, de trajectoire des forces magico-religieuses, de condensation, de diffusion et de pérennité de l'éner-

gie, etc. Donner des exemples entraînerait trop loin; il suffit de rappeler que le principe du *contact* agit dans toutes les magies et dans toutes les religions, chez tous les peuples et à toutes les époques, et ne peut s'exprimer qu'à l'aide de rites en nombre restreint; d'où des identités extérieures qu'il vaut mieux *a priori* regarder comme originales, la survivance par contre ne pouvant être admise qu'avec preuves décisives à l'appui.

C'est à peu près au même point de vue que se place M. Delehaye, mais avec en plus un léger souci apologétique, du moins dans la forme des objections. Il admet volontiers qu'on peut discerner dans le christianisme des vestiges païens, et que d'ailleurs une religion nouvelle ne saurait s'implanter dans une population sans s'adapter plus ou moins aux manières de penser et d'agir existantes. Ainsi le rite de l'incubation dans le temple, si répandu dans la Méditerranée orientale classique, a subsisté longtemps dans les Églises chrétiennes des mêmes régions.

Par contre, il ne veut pas admettre les conclusions auxquelles a abouti M. Gaidoz en étudiant (1) le rite de passer à travers ou sous quelque chose, et qui sont que ce rite date d'une pé-

1. *Un vieux rite médical*, Paris, 1875.

riode fort reculée et n'est en fait dans le christianisme qu'un élément préchrétien survivant. Ce qui intéresse d'ailleurs spécialement l'auteur c'est « de savoir en quels cas et dans quelle mesure les monuments hagiographiques révèlent l'existence d'un lien réel entre le polythéisme et une manifestation publique et régulière de la vie chrétienne ».

Il examine donc la valeur de la théorie qui fait du culte des saints une continuation adaptée du culte des héros (1) et la rejette en remarquant : « Le culte des héros chez les Grecs n'a point le même fondement théologique et ne revêt pas la même formule précise que le culte des saints, mais ils ont eu un point de départ analogue et se sont formés sous l'influence d'idées générales (ou mieux, de principes, comme j'ai dit plus haut) qui ne sont pas sans affinité entre elles ; dès lors ils devaient aboutir à des conséquences pratiques (entendez des rites) semblables, et l'histoire des deux cultes nous fait assister à un développement logique parallèle, mais sans nulle dépendance (cf. p. 188). » Et plus loin : « Les récits des translations de héros et,

1. A consulter, de préférence aux sources citées par M. Delehaye, sur ce culte, le ch. VII (*The making of a god*) des *Prolegomena to the Study of Gree Religion* de Miss J. E. Harrison (Cambridge, 1903).

après le IVe siècle, de saints, sont les produits naturels d'un même état d'âme dans des circonstances similaires. » Ces points de vue sont parfaitement admissibles.

Sans doute, le culte des héros a pu disposer les esprits à accepter le rôle des saints comme intercesseurs, mais il faut dans chaque cas particulier étudier à fond les trois éléments essentiels (lieu, date et légende) avant de conclure en bloc à l'emprunt ou à la survivance. L'auteur applique cette triple critique à divers cas de soi-disant remplacement: saint Georges (le patron de l'agriculture), héritier de Démèter ; saint Elie, d'Hélios ; ou, pour pousser à l'absurde, saint Pierre, de Jupiter Capitolin. Dans les cas où un même lieu est successivement un centre rituel pendant l'antiquité et pendant le christianisme, cela ne revient encore qu'à constater d'abord la succession de deux cultes locaux, sans que la preuve du lien de dépendance soit implicitement donnée. De même à propos du culte des eaux : de ce qu'une source est consacrée à saint Martin, cela prouve qu'elle est un témoin de la popularité de saint Martin, mais non, à moins de démonstration valable, qu'elle était déjà sacrée antérieurement au christianisme. A mon sens, la diffusion en Bavière et dans le Tyrol du culte de saint Léonard et la réparti-

tion en France du culte des eaux conduit à des doutes encore plus graves sur la valeur de la théorie des remplacements, ainsi qu'il a été dit dans deux études précédentes.

Reste l'argument de la coïncidence des dates rituelles qui est, à ce que reconnaît M. Delehaye, « un élément de démonstration de premier ordre pour qui cherche à rattacher au paganisme, par un lien de continuité, la fête d'un saint ». Mais dans la plupart des cas cette coïncidence est difficile, sinon impossible à établir, par suite de la différence des calendriers, de la multiplicité des fêtes instituées en l'honneur d'une même divinité et de la complication des liturgies locales. En outre, la date de la fête de tel ou tel saint a souvent été avancée ou reculée par des compilateurs assez récents ; et nombreux sont les cas de coïncidence chronologique qui s'évanouissent lorsqu'on consulte des documents plus anciens. Ainsi la réunion à la même date (18 août) d'Hélène (originairement 11 mai) et des saints grecs Florus et Laurus, d'où l'on a tiré un argument en faveur de la persistance du culte des Dioscures et de leur sœur, est due à une compilation qui a combiné des éléments grecs et latins et remonte au XVIe siècle à peine.

Reste à savoir si une légende chrétienne perpétue en quelque manière un fait religieux du

paganisme, et si elle est l'expression d'un culte antique toujours vivant sous une forme chrétienne. Ici aussi M. Delehaye s'élève contre des interprétations à son avis au moins exagérées. Il note la possibilité de trois cas. Un thème littéraire a pu donner naissance à un rituel, telle l'histoire des Sept Dormants. Une légende de couleur païenne a pour objet un saint authentique à culte antérieurement établi ; et dans ce cas on peut avoir affaire au phénomène de convergence ou de cristallisation indiqué ci-dessus. Enfin la légende révèle la continuité d'une même tradition religieuse d'abord païenne, aujourd'hui chrétienne, mais ceci ne pourra être admis qu'après un examen minutieux de la concordance de chacun des détails mythologiques ou rituels. Et M. Delehaye applique la méthode critique qu'il préconise à deux cycles légendaires remarquables, celui de saint Lucien, dont on a voulu faire un remplaçant bithynien de Dionysos, et celui de sainte Pélagie, la courtisane d'Antioche, qui aurait remplacé dans les cultes populaires Aphrodite.

De tous les arguments, ceux qui se fondent sur une ressemblance, ou même sur une identité de noms et de surnoms sont les plus fallacieux, et presque autant le sont ceux fondés sur des similitudes d'ordre iconographique (Horus per-

çant un crocodile et saint Georges tuant le dragon, etc.).

Enfin l'auteur termine par un chapitre (*Quelques hérésies en matière d'hagiographie*) plutôt destiné aux catholiques. Il leur recommande de séparer le saint de sa légende, de n'avoir qu'une médiocre confiance dans les biographes des saints, de ne pas professer trop d'admiration pour les *Acta Sanctorum*, de ne pas opposer aux conclusions solides de la recherche scientifique la tradition de l'église où le saint est spécialement honoré, de ne pas déclarer historique un récit hagiographique par le seul fait qu'il ne renferme aucune invraisemblance, de ne pas classer une pièce parmi les documents historiques seulement parce que l'élément topographique en est reconnu exact.

Quelques-uns de ces principes (surtout le dernier) ont une portée étendue et valent pour le folk-lore et la science des religions en général : l'on saura donc gré au P. Delehaye, bollandiste, d'avoir su préciser le mécanisme de formation et d'évolution des légendes hagiographiques avec un tel respect des exigences scientifiques modernes.

L'ACTION INDIVIDUELLE ET L'ACTION COLLECTIVE DANS LA FORMATION DU CULTE DE LA SAINTE VIERGE

De tous les systèmes religieux, c'est le christianisme qui est le moins utilisé par les historiens des religions pour la systématisation théorique et pour la synthèse. Ceci semblera d'abord paradoxal : car la littérature sur la formation et l'évolution des idées chrétiennes et sur l'élaboration progressive du rituel (catholique, grec-orthodoxe ou protestant) est proprement immense. Même en laissant de côté des écrits nettement apologétiques ou spécialement confessionnels, il doit, semble-t-il, rester à la disposition des théoriciens assez de matériaux utilisables.

En réalité, rares sont les travaux où les faits soient présentés avec une indépendance complète ; toujours en quelque endroit perce une tendance personnelle de l'auteur à interpréter

les faits conformément à l'orthodoxie de sa propre église, ou de manière à ne point choquer les croyances de ses contemporains. Il s'ensuit que le théoricien ne peut jamais se fier entièrement aux travaux d'exposition ou d'analyse et se voit forcé de tenir compte de tant d'équations personnelles que l'œuvre synthétique en vient vite à le rebuter. C'est ainsi qu'il n'existe sur la *prière* chrétienne qu'un seul essai vraiment utilisable, celui de E. von der Goltz (1), bien qu'il s'y marque une tendance à l'interprétation personnelle. Sur le sacrifice, sur le baptême, sur la communion, sur la sanctification, etc., on n'a même pas de synthèses partielles préliminaires. Et l'on en vient ainsi à comprendre, à excuser même, la prudence de M. Chantepie de la Saussaye qui, auteur du seul bon *Manuel d'Histoire des Religions* (2) qu'il y ait, y a parlé de toutes les religions, sauf du christianisme.

En botanique ou en zoologie, on a commencé par l'étude des plantes et des animaux les plus rapprochés : puis l'enquête s'est étendue peu à peu à la flore et à la faune des pays lointains. Dans la science des religions, la progression a

1. E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*. Leipzig, Hinrichs, 1901 ; *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche*, ib. 1905

2. Paris, Colin, 1905.

été en sens inverse : c'est après avoir étudié toutes sortes de systèmes religieux, la religion grecque et la romaine, l'égyptienne ou la chinoise, les religions de l'Inde, de l'Afrique, de l'Océanie, des Amériques, qu'on s'est mis enfin à l'étude impartiale, véritablement approfondie, du christianisme.

Dans les discussions sur les rapports entre la religion et la magie, ou encore entre l'idée et l'acte magico-religieux, ou sur la nature essentielle et intime des divers groupes de croyances (idées de Dieu, de Trinité, de saint, de consubstantiation, etc.) ou de rites (le sacrifice, la messe, l'ordination, le vœu, la communion, etc.) on a mis en œuvre des faits empruntés partout, sauf à la religion qui par cela seul que nous y baignons nous est plus directement intelligible. Il semble d'ailleurs que ceux-là seuls sont aptes à comprendre et à interpréter les faits chrétiens qui ont appris l'impartialité d'esprit et la méthode des sciences religieuses dans l'étude préalable des religions non chrétiennes. Des cadres sont alors obtenus où les faits chrétiens viennent se classer d'eux-mêmes, pour ainsi dire automatiquement.

Voici un exemple : dans le baptême et la communion, puis dans l'ordination du prêtre et la prise de voile des novices est dramatisé un

groupe complexe d'idées qui se décompose ainsi : 1° mort à la vie antérieure ; 2° renaissance à une vie nouvelle. La prise de voile comporte nettement l'office des morts ; puis vient un hosanna de résurrection. Déjà le rapprochement de ces quatre groupes de rites n'est possible que pour un esprit non prévenu, apte à se dégager des interprétations traditionnelles. Il est plus difficile encore de rejeter l'explication courante : que la mort et la résurrection représentent symboliquement la mort puis la résurrection du Sauveur. Mais dès qu'on examine de près d'autres religions, on voit la faiblesse de cette prétendue explication : car dans les mystères antiques, comme dans les rites d'initiation des Australiens ou des Nègres, c'est encore cette même idée de mort à un monde antérieur suivie d'une résurrection dans un monde nouveau qui se trouve dramatisée rituellement. De même, à l'ordination du prêtre catholique répond « l'ordination » du shamane sibérien, du « féticheur » africain, de tous les magiciens et de tous les prêtres du monde. Les variantes extérieures sont innombrables : la plupart du temps l'apprenti magicien tombe dans un sommeil hypnotique ; il rêve que la divinité lui retire la vie, en lui ôtant par exemple le cœur ou les entrailles, puis lui redonne la vie par réintroduction des

organes enlevés. Parfois encore le futur prêtre ou magicien fait en rêve un voyage dans le monde des dieux ou des morts, et en revient puissant et sanctifié.

Les rites catholiques énumérés rentrent donc dans une catégorie universelle d'actes sacrés, bien définie et bien connue déjà. Mais cette catégorie n'est elle-même qu'une fraction d'une catégorie plus vaste, où rentrent un grand nombre de rites : des funérailles, du mariage, du sacrifice, etc. Dans tous, il s'agit de l'exécution dramatique du passage d'un état à un autre : *du passage du profane au sacré*. Or, sur ce passage, les rituels chrétiens offrent des éléments d'étude de premier ordre, parce que chacun de leurs éléments constitutifs a été soumis à la critique séculaire d'un corps de théologiens fortement constitué. Aucune modification ne s'y est faite sans longues discussions, sans apports de toutes sortes d'interprétations. C'est au théoricien à faire le départ entre les opinions individuelles, à voir en quoi elles concordent avec des faits universels, en quoi elles se montrent spécifiquement chrétiennes — ou même catholiques, protestantes, grecques-orthodoxes, etc.

Il n'empêche que c'est ce travail d'étude scientifique, non confessionnelle, qui n'a pas été fait. Et je voudrais brièvement montrer, à l'occasion

d'un livre récent de M. Herzog (1), de quelle portée générale peut être, pour la science des religions, l'examen d'une question bien étudiée déjà dans ses éléments.

M. Herzog a exposé les transformations, au cours des siècles, des opinions concernant les prérogatives de la sainte Vierge. Les faits eux-mêmes sont plus ou moins connus de tous et je n'ai pas à les exposer ici en détail d'autant que M. Herzog l'a fait avec une clarté et une simplicité de ton proprement admirables. Il a discuté les textes, les a éclairés les uns par les autres, et n'en a tiré que des conclusions certaines. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est que l'histoire de la Vierge au cours des siècles fournit un sujet excellent pour l'étude des interactions des opinions individuelles et des opinions collectives ; ce sont tantôt les unes, tantôt les autres qui ont le dessus ; parfois elles avancent parallèlement, parfois elles concordent, parfois encore elles divergent, pour se rejoindre ensuite à nouveau.

Au début, il n'est question, ni de la naissance de Jésus, ni de la virginité de sa mère. Jésus était avant tout le Messie fils de David attendu.

1. G. Herzog. *La Sainte Vierge dans l'histoire*, Paris, E. Nourry, 1908.

Et c'est sur sa généalogie qu'insiste la première génération chrétienne; Jésus descend de David par Joseph ; saint Paul ignore lui aussi la conception virginale. Elle répugnait à l'esprit hébraïque et l'église judéo-chrétienne ne l'admit pas. Elle est le produit de l'esprit hellénique. Pour les chrétiens d'origine grecque, l'idée messianique était incompréhensible, au lieu que l'idée d'un Fils de Dieu, d'une naissance divine du Sauveur était naturelle : les « fils de Dieu » abondaient dans les mythologies de l'Asie Mineure et du monde gréco-romain. On note donc ici le remplacement d'une croyance collective par une autre croyance collective peut-être bien plus ancienne, en tout cas beaucoup plus répandue, et par suite plus puissante.

L'action individuelle s'exprime ensuite par l'interprétation symbolique : Justin identifie le Fils de Dieu avec le Logos, mais la foule, pour la génération du Fils de Dieu, s'en tient à une interprétation réaliste. C'est cette opinion générale qu'il s'agit alors de justifier; ce fut là l'œuvre des Pères de l'Église, qui recherchèrent dans les textes saints des passages convenables. A point nommé, il se trouva un verset d'Isaïe (VII, 14) : « Vois cette jeune femme enceinte et qui va enfanter un fils... »; mais les Septante avaient traduit par *vierge* le mot hébreu corres-

pondant à *jeune femme*. La virginité de la Vierge se trouvait ainsi fondée par un texte, et sur un contresens.

Il s'agit alors d'écarter les objections, notamment le texte de saint Marc, III, 21, où il est dit que les parents de Jésus croient qu'il a perdu l'esprit ; par « parents » il faut, d'après III, 31, entendre la mère et les frères de Jésus : de ces frères, on fit des cousins. Il fallut aussi modifier la généalogie de Jésus. Mathieu et Luc s'en chargèrent : 1° en omettant un mot décisif de Marc ; 2° en corrigeant la liste généalogique à l'endroit voulu : « Jacob engendra Joseph, époux de Marie *de laquelle est né* Jésus qu'on appelle le Messie. » N'étant plus fils de Joseph, Jésus ne pouvait être le Messie : mais ce n'était déjà plus à cette époque qu'un fait sans importance.

L'action individuelle se marqua surtout par le dédain de l'interprétation naturaliste. Deux écoles, en effet, se formèrent vers la fin du Ier et au début du IIe siècle. Les partisans des hypostases firent du Fils de Dieu le Logos; les modalistes firent du Fils le corps de Dieu. L'auteur du quatrième évangile semble avoir négligé ou même nié la conception virginale. « La théorie, constate M. Herzog, qui, un demi-siècle auparavant, avait été si utile semblait donc condamnée

à disparaître ; pourtant, elle garda sa place dans le catalogue des dogmes. » Ignace d'Antioche, Justin, Irénée, Tertullien et d'autres rappellent que Jésus est entré dans le sein d'une vierge et s'y est façonné un corps. Origène éprouva un scrupule rétrospectif : il démontra que Jésus était tout de même descendant de David, donc le Messie, parce que Joseph était son père légal. A la fin du IIe siècle, la virginité de Marie ne faisait plus de doute pour personne.

« Honorée de la maternité divine, Marie ne pouvait, sans se rendre coupable de la plus noire ingratitude, ambitionner une maternité humaine... » Le dogme de la conception virginale du Christ appelait comme complément naturel et nécessaire la virginité *post partum* de Marie (1). Pourtant plusieurs générations crurent que Marie avait eu d'autres enfants, humains ceux-là, après Jésus. Les synoptiques parlent, en effet, catégoriquement des *frères* de Jésus,

1. Même idée dans les légendes populaires sur la naissance de Bouddha : « Mais comme la matrice où le Bouddha a résidé, semblable à une relique sacrée, ne peut être occupée par un autre être, la mère du Bouddha mourut sept jours après sa naissance. » L'idée hindoue est en outre que la présence du Bouddha dans le sein de sa mère a purifié celle-ci *ipso facto* de toute souillure actuelle et future. Tout ceci est logique étant donné le point de départ, et ne prouve ni emprunt, ni contamination d'idées et de croyances.

et disent de lui qu'il était le *premier-né* de Marie. Tertullien n'y vit rien d'anormal et, avec Apollinaire et d'autres, se représenta Marie comme une honnête mère de famille, tout en admettant la conception virginale de Jésus. La virginité *post partum* fut l'œuvre d'un courant collectif nouveau, de l'ascétisme. Comment, si Marie n'avait pas vécu chaste, justifier la vertu de la chasteté? Dès le milieu du IIe siècle, l'évangile de Jacques attribue les autres enfants de Joseph à un mariage antérieur. Origène puis saint Hilaire affirment la virginité perpétuelle de Marie ; et à la fin du IVe siècle saint Épiphane exprime l'opinion ascétique courante : « Si de nos jours il y a tant de vierges qui au nom de Jésus pratiquent la continence, Joseph et Marie ont dû avoir bien plus de respect encore pour cette vertu. » On voit comment l'ascétisme se construit une justification après coup par un report de son propre idéal dans le passé. Ceux qui, très rares, voulurent s'en tenir à l'opinion de Tertullien, c'est-à-dire en somme aux Évangiles, furent attaqués et réfutés : tels Helvidius par saint Jérôme (en 384), puis Bonose par saint Ambroise au concile de Capoue (en 391). L'Occident par la voix du pape Sirice admit que « le seigneur Jésus n'a pu choisir pour naître une vierge qui devait souiller par des embras-

sements humains la demeure du roi éternel »; et l'Orient par les voix de saint Jean Chrysostome et du prédicateur connu sous le nom de saint Basile se rallia au même point de vue, lequel se trouva nettement établi partout au commencement du ve siècle. Les Pères et les écrivains sacrés eurent soin, comme de juste, de donner aux passages dangereux une interprétation conforme à la tendance nouvelle, et de se fonder sur des textes bien choisis de l'Évangile de saint Jean (le testament de Jésus). Ce travail d'interprétation fut l'œuvre des individus : saint Jérôme surtout, dans sa réfutation d'Helvidius, entassa des arguments que les écrivains postérieurs n'eurent qu'à se repasser ou à développer. Saint Ambroise notamment s'en servit.

Tous deux d'ailleurs allèrent chercher dans Origène une explication convenable du mariage de la Vierge, qui ne devint plus qu'un moyen par lequel la conception virginale avait été cachée aux Juifs d'une part, à Satan de l'autre, ennemis jurés du Sauveur. Par saint Jérôme et par saint Ambroise, cette double solution entra dans le patrimoine de l'Église d'Occident. Restait Joseph : on n'eut garde de lui refuser, à lui aussi, la virginité ; et cette opinion fut au XIe siècle présentée par Pierre Damien comme article

de foi ; tour à tour Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Abélard, saint Thomas s'en firent les défenseurs. Lors de la Renaissance, elle était si bien conforme au sentiment populaire que Tillemont, par exemple, se contenta de conclure qu'elle « n'appartenait pas au dépôt de la foi », mais sans oser en montrer l'inanité vraie. Elle est actuellement encore courante, au point qu'il serait dangereux pour l'Église de la nier. On constate donc ici un point de départ individuel, qui entraîne une croyance collective, laquelle ne peut être ensuite battue en brèche par des individus plus savants et plus francs.

Mêmes interactions quant au dogme de la virginité *in partu*. Ayant conçu vierge, et étant considérée comme vierge le reste de sa vie, il s'agissait de démontrer que Marie n'avait pas perdu sa virginité en enfantant. Il y eut sur ce point des luttes assez longues. Les réalistes affirmèrent que Jésus était né de la manière ordinaire ; la christologie docète affirmait que le corps du Christ n'était qu'une apparence, qu'un fantôme, dont par suite la naissance n'avait point souillé le corps de sa mère. Au cours du IIe siècle, les idées docètes prévalurent. Mais Irénée et Tertullien, pour combattre le gnosticisme docète, adoptèrent nettement la doctrine réaliste, qui prit d'autant mieux le dessus que,

dans un passage de saint Luc, II, 23, il est question des premier-nés qui ouvrent le sein maternel.

Par contre, la tendance populaire exigeait le miracle ; puis le courant ascétique vint donner corps à cette tendance. On disait d'ailleurs la « Vierge Marie » couramment : et Origène, puis saint Ambroise, luttant contre Jovinien et proposant en modèle Marie à toutes les vierges, affirmèrent qu'en aucun moment de sa vie elle n'avait pu perdre sa virginité. Le concile de Milan donna satisfaction à la pression populaire, qui trouva ensuite de vigoureux défenseurs en saint Augustin, en saint Léon, en saint Fulgence, etc. Le dogme de la virginité *in partu*, dont n'avaient pas voulu saint Irénée ni Tertullien, se trouvait dès lors établi en Occident. Il le fut en Orient surtout grâce à saint Épiphane, à Proclus, à Isidore de Péluse, puis fut proclamé par le concile de Chalcédoine, enregistré par saint Jean Damascène. Comment le Christ avait pu naître sans briser le « sceau de la virginité », c'est ce que chaque Père de l'Église, ou presque, expliqua à sa manière. Jérôme, par exemple, enseigna que le Christ avait rendu à sa mère le sceau momentanément brisé. Mais saint Augustin préféra passer sous silence ce sujet délicat, et c'est ce qu'on fit après lui, pendant

trois siècles. Au IXe siècle surgit, peut-être à Fulda, l'opinion que le Christ avait quitté le sein maternel sous forme de trait de lumière. Elle se répandit en Germanie, puis en France. Mais Ratramne, moine de Corbie, cria au scandale ; les religieuses, troublées, furent rassurées par Paschase Radbert, autre moine de Corbie qui, gêné par certains passages de saint Jérôme, les expurgea pieusement et reprit à son compte la théorie du sceau intact. Les théologiens adoptèrent tous ce même point de vue, en se servant du « rayon de lumière » comme d'une simple comparaison. Seul Durand de Saint-Pourçain se rallia à Tertullien et à saint Jérôme, dont on finit par placer les opinions au rang des hérésies (1).

Je ne suivrai pas M. Herzog dans le détail de son exposé ultérieur. Il y montre les oscillations au cours des siècles de la sainteté de Marie. La sainte Vierge a fini par acquérir le privilège de l'impeccabilité et le titre de Mère de Dieu : elle se trouvait ainsi à l'abri du péché actuel. Il fallait encore la délivrer du péché originel, c'est-à-dire arriver au dogme de l'Immaculée Conception. Ce « progrès » n'a, comme

1. On remarquera que cette même tendance a également atteint la mère de la Vierge, sainte Anne, puisque dès le moyen âge on admet sa naissance miraculeuse ; cf. p. 2[illegible] du présent volume.

on sait, été atteint que récemment. On en connaît mieux, d'ordinaire, les phases. Il suffit de dire que ce dogme est contraire aux opinions des docteurs, notamment de saint Thomas, et que la papauté ne l'admit qu'après deux siècles de résistance à la pression populaire. Encore la « Mariolâtrie » n'a-t-elle pas achevé son évolution.

J'espère avoir rendu, par cette analyse rapide d'un livre lui-même écrit en un style serré mais toujours évocateur, l'impression très forte qui se dégage de la lecture des 160 pages de M. Herzog. On y voit des mouvements de masse, des vagues de piété pousser, rouler, conduire des individus, dont on connaît bien le nom, souvent même la vie et le tempérament.

Les Pères succèdent aux Pères, les docteurs aux docteurs, qui dissèquent ou tronquent les textes, ergotent, se soutiennent, ou se contredisent. Cependant les grandes chrétientés sentent, pleurent, prient et acceptent, ou rejettent, on ne sait trop pourquoi, les arguments et les raisonnements des « intellectuels ». Et toujours la sensibilité anonyme demeure victorieuse. Elle a sa logique propre, qui n'est point la théologique. Elle l'impose. Les théologiens, après coup, la justifient et les papes la sanctifient.

LE RITE DU REFUS

Lors de l'élection du pape actuel, les journaux enregistrèrent avec une sympathie tendre ou, parfois, une légère ironie, les pleurs du futur Pie X et son refus « parce qu'indigne ». Qui, cependant, connaît la vie réelle, admettra qu'on ne devient pas patriarche de Venise, puis pape, sans y avoir mis du sien, sans connaître, suivant l'expression de Béroalde de Verville, « les moyens de parvenir ».

Consciemment ou non, le nouveau pape a agi de la même manière que les anciens évêques élus de la primitive église, qui eux aussi refusaient d'abord leur charge nouvelle « parce qu'indignes ». On connaît aussi d'autres conducteurs de peuples, ecclésiastiques ou civils, abbés, rois, etc. qui opposèrent à la volonté de leurs électeurs un refus de forme.

Il se peut que dans un certain nombre de cas, ce refus ait été sincère, sous sa forme indivi-

duelle. Et c'est ainsi en effet qu'on l'a toujours interprété jusqu'ici, semble-t-il.

Quelques faits pourtant que j'ai réunis, en petit nombre encore, me font penser qu'il s'agit en réalité d'un rite fort ancien, dont je tâcherai de déterminer le sens profond, comptant sur mes lecteurs pour découvrir d'autres parallèles qui démontreront ou non l'exactitude de mon point de vue.

Les petits rois du Loango sont soumis à un système extrêmement compliqué et désagréable de tabous (quixilles) dont on trouvera des listes dans les livres de Bastian (1), de Miss Kingsley (2), du Rév. Nassau (3), etc. En outre ces rois sont regardés comme responsables du beau temps, de la pluie, des récoltes, des épidémies, etc., par leurs sujets, qui les détrônent ou les mettent à mort en cas de calamité. Et c'est par les désagréments que présente dans ces conditions l'exercice de la royauté que Bastian en explique le refus.

« Dans le Loango, le futur roi est accaparé

1. A. Bastian, *Die Deutsche Expedition an der Loango-Küste*, 2 vol. Iéna, 1874 et 1875.

2. Mary H. Kingsley, *Travels in West-Africa* (*Congo français, Corisco and Cameroons*), Londres, 1897.

3. Rév. R. Hamil Nassau, *Fetishism in West-Africa*, Londres, 1904.

par les prêtres dès sa naissance ; ils le traînent, au cours des années, à mesure qu'il avance en âge, d'un temple à l'autre pour y faire une année durant des sacrifices, apaiser les démons et contribuer avant tout à l'enrichissement de la confrérie sacerdotale. A cause de tous ces inconvénients, chacun s'est efforcé ces temps derniers de se dérober au fardeau désagréable de la royauté, d'autant plus que le roi est soumis à des tabous croissant en raison directe de sa puissance, qui règlent chacune de ses actions, qu'il marche ou se tienne immobile, qu'il mange ou boive, qu'il dorme ou demeure éveillé. »

Ce passage est extrait d'une conférence annexée par Bastian au premier volume de sa *Loango-Küste* : il est rédigé en termes très généraux, d'après quelques cas particuliers. Dans le texte même des deux volumes on ne rencontre de détails sur le refus de la royauté qu'à propos des petits rois de Chinsala et de ceux de Boma.

« Le roi de Chinsalla (Chinsala) est couronné sous le cadavre de son prédécesseur et on doit employer la force pour y réussir, attendu que chacun s'en défend à cause des nombreux quixilles. Le prince Tschingala (qui portait, à ce qu'on raconte, un bonnet orné d'oreilles de nègres coupées et qui faisait fendre en deux les

femmes enceintes afin d'observer (1) la croissance du fœtus) n'allait qu'armé, afin qu'on ne pût le faire roi. Après qu'un conseil de famille secret a désigné le futur roi, on se saisit de lui à l'improviste, on le lie, et on le jette dans la maison-des-fétiches où on le garde prisonnier jusqu'à son acceptation (2). »

Parmi ces tabous, il en est un qui interdit au roi de faire du commerce avec les Blancs : « c'est pourquoi il arrive souvent que l'homme le plus influent de l'État préfère faire introniser un roi de paille et se contenter nominalement de la seconde place [celle de *mani-lombe*] afin de rester l'homme le plus puissant grâce surtout à ses relations avec les Blancs, qui l'enrichissent. »

Des parallèles à ces croyances et coutumes ont été réunis par J.-G. Frazer dans son *Golden Bough* ; il regarde également le refus comme très naturel, étant donné la responsabilité du roi et le sort qui l'attend. C'est ainsi qu'au Cambodge, dès que le Roi du Feu ou celui de l'Eau est mort, tous les hommes éligibles à sa place s'enfuient et se cachent ; le peuple

1. C'est là un cas de vivisection et d'expérimentation qui vaut la peine d'être signalé

2. Bastian, *loc. cit.*, t. II, p. 11.

va à leur recherche et nomme roi le premier rencontré (1).

Cependant la mise à mort en cas de calamité publique n'était le sort nécessaire ni des évêques primitifs, ni des premiers khalifes comme Abu Bekr et 'Omar, qui pourtant refusèrent leur charge élective.

Je ne sais si ce refus des premiers khalifes a été ensuite de tradition dans tout le monde musulman (2); c'est au moins sur leur exemple que se sont, à ce point de vue, modelés un certain nombre d'imâms de la secte des Ibadhites, dans l'Afrique du Nord.

C'est ainsi que Abu el Hasan Eïub, lieutenant d''Abd el Wahâb (3) dans le Djebel Nefousâ, étant mort, les Nefousa, sur l'ordre d''Abd el Wahab se choisirent comme imâm le plus digne d'entre eux, qui était Abou 'Obeida 'Abd el Hamid. Ils envoyèrent des messagers à Abou 'Obeida qui répondit : « Je suis faible, je suis faible, je suis incapable de gouverner les Musulmans .»

1. *Golden Bough*, t. I. p. 164. 166 ; cf. encore pour Samoa, *ib.*, p. 159.

2. En tout cas, il est de règle lors de l'élection de chaque cadi ; et on cite des cadis qui n'acceptèrent leur charge que vraiment forcés par leurs électeurs, en l'espèce tout le peuple. Cf. R. Gottheil, *The cadi, the history of this institution*, Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques, 1908, p. 385-393

3. Qui mourut vers l'année 820.

Les Nefousa avertirent de ce refus ʿAbd el Wahâb qui leur ordonna de nouveau d'investir Abou ʿObeida et écrivit à celui-ci : « Si tu es faible de corps, Allah fortifiera ton corps ; si tu manques de science, tu as près de toi Abou Zakaria ; si tu manques de fortune, le trésor des Musulmans t'enrichira. » En recevant la réponse de l'Imâm, les Nefousa insistèrent à nouveau auprès d'Abou ʿObeida qui répondit : « Attendez que j'aie consulté une vieille femme. » En effet il alla trouver une vieille femme célèbre par sa science, ses connaissances poétiques et la sévérité de ses jugements. Il lui dit : « L'Émir des Croyants m'a donné l'ordre de prendre le gouvernement du Djebel Nefous. Qu'en penses-tu, et que me conseilles-tu de faire ? » Elle répondit : « Y a-t-il chez les Nefousa un homme qui soit plus digne que toi de les commander, ou plus habile ? » — « Il n'en est point, du moins en ce qui concerne les choses humaines », dit Abou ʿObeida. — « Commande donc les Musulmans, répliqua-t-elle, pour que tes os ne soient pas consumés dans le feu de l'enfer. » Abou ʿObeida retourna vers l'assemblée des Musulmans et accepta le gouvernement (1).

1. E. Masqueray, *La Chronique d'Abou Zakaria*, Alger, 1878, p. 144-145.

Ce texte est intéressant à plus d'un titre. Le fait simple est que le personnage choisi à la fois par l'imâm ibadhite (chef religieux et politique) et par la communauté des gouvernés, refuse le poste d'imâm local qu'on lui offre et ce à deux reprises; et qu'il ne cède que devant l'ordre d'une vieille femme.

Or le rôle des femmes a toujours été fort restreint chez les Arabes, sinon à l'époque préislamique ; il a par contre été considérable chez les Berbers, et ce jusqu'à ces temps derniers, malgré l'influence musulmane. Le recours d'Abou 'Obeidah à une femme, dont l'avis lui semble plus précieux et l'ordre plus puissant que ceux de son chef et de sa communauté implique déjà de sa part une conduite fort peu islamique et donne à supposer qu'il n'agit en cette occurrence que d'après une coutume et une croyance locales.

Cependant le fait que la femme est vieille pourrait prêter lieu à discussion. Dans le monde entier, à toutes les époques, les vieilles femmes ont toujours joui d'une situation particulière. Il semble que la cessation des menstrues soit la vraie cause de leur élévation en dignité : après la ménopause, elles valent des hommes parce que la source permanente d'impureté sacrée est alors tarie.

Les vieilles femmes jouent précisément un rôle important dans un récit sur l'élection d'Abd-er-Rahmân. Il naquit dans l'Iran, vint à la Mekke, puis à Kairouân et s'en alla à Baçra suivre les leçons d'Abou 'Obeida :

« Quand, ayant fait dans la science tous les progrès qu'Allah leur accorda [les élèves Maghrebins] voulurent retourner dans leur pays, les vieilles femmes parlèrent à Abou 'Obeida et lui demandèrent de voir 'Abd er Rahman pour lui faire leurs souhaits. Abou 'Obeida y consentit et les introduisit. Elles étaient trois. La première invoqua Allah et dit : « Qu'Allah fasse de toi une créature bénie comme est béni l'œil du soleil. » La seconde dit : « Qu'Allah fasse de toi un être béni comme l'est la vue. » La troisième dit : « Qu'Allah te bénisse comme le sel est béni dans les mets. »

Ensuite, quand ils furent prêts à partir, ils s'adressèrent à Abou 'Obeida et lui demandèrent conseil. Ils lui dirent : « O sheikh, si nous devenons puissants dans le Maghreb et si nous trouvons de la force dans nos âmes, choisirons-nous pour nous commander un homme parmi nous ? Est-ce là votre avis ? » Abou 'Obeida répondit : « Allez dans votre pays et s'il y a parmi les compagnons de l'œuvre un homme qui soit digne de vous commander, supérieur

aux autres par le nombre de ses admirateurs et par sa préparation morale, donnez-lui le commandement. S'il refuse, tuez-le. » Il désigna Abou el Khottâb... Ils se dirigèrent ensuite vers le Maghreb. Quand ils y furent arrivés, ils offrirent l'imâmat à 'Abd er Rahman ben Rustem. Mais ce dernier s'excusa, disant : « J'ai dans les mains des dépôts et la fortune de bien des gens. » Ils le quittèrent en agréant son excuse et désirèrent investir de l'imâmat Abou el Khottâb. »

Or l'acceptation de ce dernier n'étant nullement certaine, les Ibâdites se réunirent secrètement à Çiad, en feignant de s'être rassemblés au sujet d'un partage de terres. Ils choisirent Abou el Khottâb :

« Ils convinrent tous ensemble d'un rendez-vous pour un jour fixé. Ils devaient se réunir de nouveau à Çiad ; chacun d'eux y viendrait avec ses enfants mâles et tous les hommes de sa suite. Ils placèrent des boucliers dans des sacs remplis de paille et ils établirent un signal avec les Vénérables de la Doctrine restés dans la ville et les gens que leurs infirmités empêchaient de sortir, afin qu'au moment où eux-mêmes entreraient dans la ville, ceux de l'intérieur prissent ostensiblement les armes. Ils leur apprirent secrètement que l'Imâm était Abou el

Khottâb. Quand ils arrivèrent au rendez-vous, ils se joignirent aux principaux des Berbers Nefousa et Houara, et autres tribus.

Or quand ils étaient partis pour Çiâd, ils avaient fait sortir avec eux Abou el Khottâb et lui avaient dit : « Viens avec nous. Allah nous sera favorable et nous bénira dans l'entreprise que nous préparons depuis si longtemps. » Abou el Khottâb les accompagna sans savoir ce qu'ils voulaient faire ; car il ignorait complètement leurs intentions à son égard ; mais quand ils furent arrivés à Çiâd, leur héraut éleva la voix et dit : « Ne sommes-nous pas tous d'accord sur ce que vous savez ? » — Ils dirent : « Oui ! » — « Donc exécutez votre dessein à l'instant même. » Une petite troupe se sépara de la foule et tint conseil ; puis ils revinrent et dirent à Abou el Khottâb : « Étends la main pour que le serment te soit prêté, à condition que tu nous gouverneras par le livre d'Allah, la sunna du Prophète Mohammed (que le salut soit sur lui) et les exemples des saints serviteurs d'Allah. » Abou el Khottâb leur dit : « Vous m'aviez laissé ignorer votre dessein et ce n'est pas pour cela que je suis venu vers vous. » Ils répondirent : « Il faut que tu prennes en main les affaires des Musulmans. » Quand il vit que leur résolution était immuable, il dit :

« Je n'accepterai d'être votre Imâm qu'à une condition... c'est que vous ne parliez jamais sous les armes de El Harits et de 'Abd el Djebâr », ceci pour éviter un schisme (1).

Quant à 'Abd er Rahmân, on lui offrit de nouveau l'imâmat vers le milieu du VIIIe siècle et il l'accepta (2). L'élection des autres imâms, jusqu'à la défaite des Nefousa, se fit, semble-t-il, sans refus.

Mais voici un autre cas : ayant battu les Nefousa, Ibrahim ben Ahmed, général abbaside, emmena à Kairouân quatre-vingts docteurs entravés. Parmi eux se trouvait un savant nommé Ibn Ietsoub, dont les talons avaient été coupés et qui par suite pouvait facilement retirer ses pieds des entraves. La nuit venue, ses compagnons l'exhortèrent à fuir ; mais il s'y refusa jusqu'à ce que les autres le lui eussent nettement ordonné. Il se sauva, et pour se venger, l'Abbaside massacra ses compagnons jusqu'au dernier (3).

Ceci est, comme on voit, un refus par solidarité. Quant au refus opposé par Obeid Allah le chiite aux gens de Sedjelmassa qui lui offraient le commandement, il tint, dit la chronique, à

1. Masqueray, *loc. cit.*, pp. 18-23.
2. *Ib.*, p. 51.
3. *Ib.*, p. 203.

ce qu'Obeid Allah craignait qu'ils ne le tuassent ensuite comme étranger (1). Autre refus de l'imâmat, mais définitif, par Yaqûb ben Felah qui répondit : « Un seul chameau ne couvre pas un troupeau de moutons », réponse passée en proverbe (2).

Voilà donc plusieurs exemples de refus plus ou moins sincères et qui s'opposent à l'une des règles Ibâdhites : « un clerc doit occuper sans murmurer le poste qu'on lui désigne (3) ». Il se peut que ce soit là un simple ordre d'obéissance, tel qu'il en existe dans toutes les réglementations de confréries religieuses. Mais peut-être aussi était-elle destinée à s'opposer à une coutume locale du genre précisément de celle qui existait tout récemment encore au Mzab, et que décrit Masqueray (4).

« Les terreurs de l'homme désigné pour le commandement, sa fuite, ses larmes mêmes se sont conservées chez nos Mozabites à l'état de coutume presque obligatoire, particulièrement dans l'élection du sheïkh de la mosquée de Ghardaïa. Quand les Ihazzaben ont, après mûre délibération, fixé secrètement leur choix sur un

1. Masqueray, *loc. cit.*, pp. 216 et 217.
2. *Ib.*, pp. 257-258.
3. *Ib.*, p. 225, note.
4. *Ib.*, p. 147, note.

d'entre eux, ils lui annoncent leur décision en lui disant qu'il faut qu'il les aide à diriger les Musulmans dans la voie d'Allah. L'élu se défend, il pleure, il dit : « Éloignez de moi ce fardeau ; que puis-je faire en ce temps de désordre ? » Il tente de fuir ; mais on a mis des gardes à la porte de la mosquée pour l'en empêcher. A la fin il accepte et récite la Fatiha. On apporte des mets, on fait l'aumône, les autres Ihazzaben se réjouissent ; mais lui reste à l'écart, versant des larmes. La cérémonie terminée, il se retire dans sa maison et s'y tient enfermé pendant plusieurs jours. Il faut qu'on vienne l'y chercher et qu'on le supplie d'en sortir. »

On remarquera la ressemblance de cette coutume avec celles énumérées au début de cette étude. Voici un autre parallèle :

Les Habbè, population non-musulmane du Plateau Central Nigérien (1), ont pour chefs religieux et politiques des hommes âgés appelés *hogon*, qui sont choisis par les vieillards et intronisés suivant des rites qui n'offrent pas de grandes différences d'une région à l'autre. Pourtant les cérémonies de la tribu des Oudio de Ouol, dans la plaine du Barasava, sont remar-

1. Lt. L. Desplagnes, *Le Plateau Central Nigérien*, Paris, Larose, 1907, p. 325 et suivantes.

quables par un « rite du refus » caractérisé :

« Lorsque trois ans et neuf jours après la mort du chef précédent on veut procéder à l'intronisation du vieillard, son successeur désigné, on s'aperçoit qu'il a disparu, enfui dans la brousse. Aussitôt tous les indigènes se mettent à sa recherche ; dès qu'il est retrouvé les habitants du village, chef en tête, viennent le saluer, les femmes lui apportent à manger et à boire ; mais le retour au temple doit durer huit jours en souvenir d'un *hogon* célèbre, qu'il a fallu autrefois aller chercher au loin dans la brousse pour l'obliger, contre son désir, à venir gouverner le pays. Chaque jour donc, après une petite marche, le campement est installé sous un arbre, et des délégations de gens viennent supplier le vieillard de devenir leur *hogon*. Enfin le neuvième jour au matin quatre hommes choisis roulent le nouveau chef dans une couverture de coton rouge et blanche qui plus tard lui servira de linceul et l'emportent sur une civière au milieu des acclamations de la foule... et les chefs de famille procèdent à son intronisation. »

Or, M. Desplagnes note (1) qu'aussitôt après leur intronisation, dans toutes les tribus du Plateau, les *hogon* sont considérés comme « morts ».

1. *Loc. cit.*, p. 327 et 329.

Ils sont sortis du domaine profane, de la vie ordinaire, c'est-à-dire sont devenus *sacrés;* et ils sont, comme tous les chefs religieux des Nègres, soumis à un code extrêmement compliqué et sévère de tabous. En fait, les *hogon* des Habbè répondent exactement au type du roi-prêtre-dieu étudié et défini par J.-G. Frazer (1). Cependant ce ne sauraient être ces tabous qui furent la raison d'être du rite du refus: car, au témoignage de M. Desplagnes, le poste de *hogon* est très recherché et les compétitions entre candidats sont très vives, lors de chaque élection nouvelle. Comme ces élections n'ont lieu que trois ans ou davantage après la mort du *hogon* précédent, les pourparlers de candidature peuvent se faire en toute tranquillité et un refus qui serait sincère pourrait aisément être reconnu par les électeurs pour valable. Le refus du *hogon* des Oudio est donc bien simulé et imposé à la fois, en tant qu'élément obligatoire de la cérémonie d'intronisation, et par suite doit être interprété non comme un caprice individuel mais comme un acte traditionnel de portée sociale.

Nous arrivons ainsi peu à peu à une inter-

1. D'abord dans le *Golden Bough*, puis plus en détail dans ses *Lectures on the early history of the kingship*, Londres, Macmillan, 1905.

prétation plus précise de tous ces refus. Dans le monde musulman ils sont expliqués suivant l'orthodoxie par le refus que Mohammed opposa à l'ange Djibraïl venant lui annoncer qu'il serait le Prophète élu d'Allah. Dans le christianisme ces refus sont attribués à la conscience qu'éprouve l'élu de son indignité : « Dans la *Vie* d'un saint évêque, il est de règle qu'il n'accepte son élection que par contrainte ; car s'il ne résiste point, c'est qu'il se croit digne du trône épiscopal et s'il s'est jugé aussi favorablement, peut-on le proposer comme modèle d'humilité (1)? » Ceci encore est une explication après coup, conforme à une orthodoxie spéciale.

Mais l'interprétation réelle, je pense, est que le refus est un rite de socialisation de la responsabilité. Je veux dire que l'individu élu répartit ainsi sur tous ses électeurs collectivement la responsabilité qu'ils avaient tenté, par le rite ou le processus même de l'élection, de centraliser en lui. Et au cas où le roi est tenu pour responsable des mauvaises récoltes ou du suc-

1. M. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 2e éd. 1906, p. 111. M. René Basset m'a communiqué des documents sur les refus opposés par les patriarches d'Alexandrie d'Égypte, lors de leur élection : ils rentrent dans la catégorie délimitée par le P. Delehaye.

cès à la guerre, il lui était possible de rejeter par son refus simulé la faute d'une disette ou d'une défaite sur ses sujets et ses partisans (1). La responsabilité sociale du prêtre, détenteur de la bénédiction divine, ne saurait faire de doute.

Les refus relevés çà et là ne sont pas, à mon avis, des actes purement individuels. Ce ne sont déjà plus dans le christianisme et l'islam que des restes d'une coutume bien définie, à laquelle on a continué longtemps d'obéir traditionnellement, la conduite légendaire de Jésus-Christ et de Mohammed ayant redonné une force rajeunie et la possibilité d'une justification nouvelle à une très vieille tradition, encore en vigueur sous sa forme première chez quelques rares groupements demi-civilisés et dont les formes atténuées subsistent non pas seulement dans la vie proprement religieuse, mais ont passé de celle-ci dans la vie civile (2). C'est pourquoi il est de

1. Par là même le rite du refus était en même temps préventif contre les influences pernicieuses, le mauvais œil, etc.

2. M. A.-J. Reinach me signale le fait que les Égyptiens se faisaient régulièrement battre pour refus d'impôt ; une fois battus, ils s'acquittaient, conduite qu'Ammien Marcellin présente comme fondée sur un point d'honneur spécial : « Il rougirait de honte, celui qui aurait payé les impôts sans avoir reçu plusieurs coups de verges » (XXII, 16, 23) ; c'est ce que les papyrus financiers nomment *peithanangké*, « contrainte par persua-

bon ton que tout élu, maire, député, président de société, président des Chambres ou de la République, affirme en quelques mots son « indignité », et s'excuse d'accepter un honneur qu'il a cependant tout fait pour se voir « imposer ».

sion » ou « persuasion par contrainte ». Le contribuable français, de même, et surtout parisien, attend communément d'avoir reçu des sommations pour payer ses impôts, et aussi par point d'honneur. A première vue, ces refus n'ont rien de rituel. Cependant il faut prendre garde que nos impôts, comme ceux des Égyptiens de l'époque gréco-romaine, sont les successeurs d'anciennes contributions à caractère d'autant plus religieux qu'on remonte davantage vers les origines, le tribut au prêtre-roi ou au prêtre-magicien étant un tribut sacré. Il faudrait voir, mais je n'en connais pas d'exemple, si le versement des prémices, etc., est parfois accompagné de refus ayant le caractère d'un rite.

LA LÉGENDE DE POLYPHÈME

M. Hackman (1) a appliqué à l'étude de la légende de Polyphème la méthode historico-géographique dont il fait honneur à M. K. Krohn mais qui est connue aussi en France (n'est-ce pas elle qu'applique par exemple M. Bédier dans ses *Fabliaux?*) et en Angleterre (MM. Nutt et Sidney Hartland, Miss R. Coxe.)

La légende de Polyphème a été étudiée comparativement à plusieurs reprises, par Grimm (1857), Chr. Nyrop (1881), Krek (1887), Mueller (1890), etc. dont les opinions ont été discutées par M. Hackman dans sa Préface (2). Actuellement l'explication des légendes suivant les

1. O. Hackman, *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung* Helsingfors, 1904.

2. Je signalerai encore à M. Hackman un petit essai bibliographique de M. Iavorski, *Shivaina Starina*, 1897, pp, 441-442 faisant suite à deux variantes russo-galiciennes, qui se rapprochent de son n° 64, et trois variantes du midi de la France, d'après Webster, Vinson et Dardy, signalées par P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, t. I, Paris, 1904, p. 295 et 435.

principes de l'école mythologique n'est plus guère acceptée et il apparaît comme inutile de reproduire l'argumentation de M. Hackman pour démontrer l'inanité des interprétations antérieures (naturistes) de la légende de Polyphème.

Les thèmes du passage de l'Odyssée sont, comme on sait: *a*) le Cyclope; *b*) le monstre anthropophage ; *c*) l'enivrement ; *d*) le faux nom (*Personne*) ; *e*) le stratagème (bélier) ; *f*) le discours du Cyclope au bélier ; *g*) le jet des rochers ; *h*) l'imprécation. Mettons que ces deux derniers soient des thèmes, l'un local (légende explicative de l'emplacement de deux îlots rocheux), l'autre purement littéraire et personnel (justification préalable des aventures d'Ulysse et par suite de l'Odyssée) ; il reste que les autres thèmes sont probablement populaires et que l'auteur de l'Odyssée a dû puiser dans le fond des récits que se racontaient les bateliers et les commerçants de la Méditerranée Orientale.

Ces divers thèmes ont été analysés avec soin par M. Hackman. Les variantes recueillies sont au nombre de 221 ; M. Hackman les a classées sous trois chefs :

A) Groupe des variantes où se retrouve l'aveuglement du géant, mais où manque le thème du faux nom (*Personne*). (Var. 1 à 124 ; 1 Attique ;

2 Chio ; 3 Zacynthe ; 4 Albanie ; 5 Rome ; 6, 7, 10, 11 Abruzzes ; 8, 9, Sicile ; 12 Pise ; 13 Sicile ou Italie du Sud ; 14 Bojardo ; 15 L'Arioste ; 16 Portugal ; 17 Gascogne ; 18 Languedoc ; 19 Bretagne ; 20 Dolopathos ; 21 Transylvanie ; 23 Islay ; 22, 24 Argyllshire ; 25 Harz ; 26, 27 Belgique ; 28 Yorkshire ; 29 Suède ; 30 Lapons ; 31-35 Norvège ; 36-39 Islande ; 40-43 Iles Feroé ; 44-48 Lithuanie ; 49 Lettés ; 50 Tchèques ; 51-53 Slowaques ; 54 Polonais ; 55 Slovènes ; 56-57 Croates ; 58 Serbes ; 59 Bulgares ; 60-63 Grands-Russiens ; 64-72 Petits-Russiens ; 73-77 Russes blancs ; 78-83 Basques ; 84-103 Finlandais ; 104-105 Lapons ; 106 Syriènes (inédite) ; 107-108 Votiaks ; 109 Magyars ; 110-117 Caucase (ce sont celles qui se rapprochent le plus du récit de l'Odyssée) ; 118 Oghouzes ; 119-120 Kirghizes ; 121 Turcs de l'Altaï (manifestement d'importation russe) ; 122 Araméens (parallèle bien éloigné) ; 123-124 Arabes (1001 nuits ; le n° 124 Seif-el-Muluk, se rattache plutôt au cycle de Circé).

B) Variantes du thème du faux nom à l'exclusion du groupe finlando-letto-ehstonien. Peut-être eût-il été utile de subdiviser cette section d'après le faux nom : dans l'Odyssée c'est *Personne*, qui ne se retrouve que dans une seule variante, le n° 128 (Anjou). Dans les autres

c'est d'ordinaire *Moi-même.* N° 125, Lesbos : un homme rencontre trois voleurs qui ont volé et tué une chèvre ; ils le prient de leur faire cuire la chèvre et lui demandent son nom ; il répond *Apatos* (*Moi-même*) ; il prépare la chèvre, roue les voleurs de coups avec la rôtissoire ; et quand les gens demandent aux voleurs qui les a frappés, ils répondent : *Apatos.* — Il me semble que rattacher les variantes de ce type au cycle de Polyphème, c'est bien trop élargir le problème, au point même d'en fausser la solution. Une idée aussi simple, d'un comique aussi direct, peut venir à l'esprit de bien des gens en bien des pays. Fait remarquable cependant : toutes les variantes de cette catégorie appartiennent, sauf celle que j'ai citée (Lesbos) à l'Europe Centrale et Septentrionale. Y a-t-il à cela une raison d'ordre linguistique ? M. Hackman ne se l'est pas demandé ; d'ailleurs *Io stesso* irait aussi bien que *Moi-même,* que *Ich Selbst,* que *Sjælfver*, etc. Il y a là un petit problème qui vaudrait d'être étudié par les linguistes de Portugal, d'Espagne et d'Italie.

Quoi qu'il en soit, les variantes du groupe B de M. Hackman se classent ainsi : 125 Lesbos : *Moi-même ;* 126 (Engadine), *id. ;* 127 (Normandie), *id. ;* 128 (Anjou), *Personne ;* 129 (Vosges), *Moi-même ;* 130 (Valais), *Même ;* 131 (Bukowine),

Moi-même; 132 (Ecosse), *id.;* 133 (Islay), *id.;* 134 (Ile de Man), *id.;* 135 (Hébrides), *id.;* 136 (Ecosse), *id.;* 137 (Lubeck), *Moi-même-l'ai-fait;* 138 (Rügen), *id.;* 139 (Brandenbourg), *id.;* 140 (Reuss), *id.;* 141 (Berne), *id.;* 142 (Grisons), *id.;* 143 (Vorarlberg), *id.;* 144 (Tyrol), *id.;* 146 (Salzbourg), *id.;* (Northumberland), *Moi-même;* 147-154 (Suède), *id.;* 155 (Norvège), *id.;* 157 (Lithuanie), *id.;* 158 (Slovènes), *id.;* 159-161 (Russie), *id.;* 162-165 (Basques), *id.;* 166-171 (Finlande), *id.*, ou *Ne-me-délivre pas;* dans la var. n° 171, deux frères disent s'appeler l'un *Moi-même,* l'autre *Personne;* 172 (Lapons), *Moi-même;* 173 (Votiaks), *id.;* 174 (Ostiaks), *id.*

Enfin le groupe C contient les variantes finlando-letto-ehstoniennes avec les thèmes combinés : *a*) du cyclope qui demande qu'on lui guérisse son œil malade, etc., et du faux nom (*Moi-même*); ce sont les n°s 175 à 221, dont le rapport avec le récit de l'Odyssée est plus lointain que celui des variantes du groupe B ; voici le n° 181 : un homme verse de l'étain fondu ; un diable demande : qu'est-ce? réponse : de l'onguent pour les yeux ; nom du fondeur : *Moi-même;* le diable lui demande de guérir son œil malade ; le fondeur l'attache solidement à une poutre, et lui verse de l'étain fondu dans les deux yeux ; le diable se sauve en emportant la

poutre sur son dos et en criant : *Moi-même* m'a brûlé l'œil ; les autres diables répondent : De quoi te plains-tu?

Toutes ces variantes des groupes A, B et C, ont été analysées comparativement par M. Hackman dans la deuxième partie (à laquelle fait suite le texte de l'Odyssée) de son livre. Voici ses conclusions :

1) La version populaire originelle, à laquelle se rattache le récit de l'Odyssée, contenait les épisodes I (aveuglement du géant endormi) et II (stratagème du mouton) mais *non pas* l'épisode du faux nom (*Personne*) ; par contre l'épisode III (de l'anneau ; voir plus loin) qui ne se trouve pas dans l'Odyssée appartenait peut-être à la version originelle ou bien s'est ajouté très anciennement aux variantes qui se sont détachées de cette version.

2) Le mode d'aveuglement par le métal (étain ou plomb) fondu a existé à l'origine indépendamment de la légende de Polyphème.

3) Le thème du faux nom (*Personne*) a très probablement été emprunté aux versions fondamentales du groupe B ; la combinaison de ce thème (*Personne* ou *Moi-même*) avec celui de l'aveuglement par le métal fondu est relativement récente.

4) L'œil frontal, qui probablement apparte-

nait déjà à la version originelle, symbolisait vraisemblablement d'abord le dieu du ciel et du soleil : mais ce sens symbolique n'a rien à faire avec le reste de la légende.

Quant au lieu d'origine de la légende, comme M. Hackman malgré ses recherches ne connaît point de variantes orientales vraies, la théorie indienne n'a point à être prise ici en considération; de même il n'existe pas à la connaissance de l'auteur de variante extrême-orientale. Étant données les variantes si complètes du Caucase, et le lieu d'origine de l'Odyssée elle-même, on se voit donc amené à donner à la légende de Polyphème comme patrie l'Asie mineure plutôt que la Grèce propre. Puis la légende s'est transmise en Europe du Sud au Nord.

Telles sont les conclusions de M. Hackman : elles sont toutes acceptables, sauf peut-être celle-ci : que la version originelle comprenait le thème de l'anneau magique : quand le héros a trompé le Cyclope (géant, etc.) celui-ci lui jette en cadeau un anneau (ou une hache); le héros se saisit de l'objet qui crie : *je suis ici ;* le monstre va vers la voix; le héros ne se débarrasse de l'anneau (ou de la hache) qu'en se coupant le doigt (ou la main).

Ce thème est particulièrement répandu : *a*)

chez les Basques ; *b*) chez les Slaves ; il ne se retrouve justement pas dans les variantes du Caucase. Voici les motifs d'une légende du Daghestan : deux naufragés rencontrent un géant pourvu d'un seul œil qui garde son troupeau de moutons ; le géant se saisit des deux naufragés et les entraîne dans sa demeure, faite de gros blocs de pierre et bâtie dans la forêt. Il envoie l'un des hommes chercher de l'eau et pendant ce temps fait rôtir et dévore l'autre, en n'en laissant qu'une main et un pied qu'il offre au second naufragé à son retour ; celui-ci répond qu'il n'a pas faim ; le géant ferme sa demeure avec un énorme rocher et s'endort ; l'homme lui crève l'œil avec une barre de fer rougie. Au matin l'homme tue un bélier, s'enveloppe de sa peau, et ainsi se sauve au milieu du troupeau. Le géant s'en aperçoit et crie ; d'autres cyclopes viennent au plus vite ; mais l'homme atteint le rivage et se sauve sur un débris du bateau naufragé.

Les variantes géorgiennes, ossète et kabardine sont la reproduction pure et simple (sauf le thème de l'enivrement qui ne se trouve nulle part) du récit de l'Odyssée. Le fait que le thème de l'anneau magique manque dans ces versions est très important, au point qu'il suffit à faire rejeter l'hypothèse principale de M. Hackman ;

à égalité d'ancienneté (toutes ces versions n'ayant été recueillies en divers pays qu'au cours du XIXe siècle), il faut accorder plus de valeur, en vue d'une reconstitution de la version originelle, aux variantes caucasiennes qu'à toutes les autres, les populations du Caucase ayant vécu jusqu'à ces temps derniers dans un état d'isolement relatif : les seules influences qu'on pourrait reconnaître, ce seraient des influences byzantines. J'ignore si des variantes de la légende de Polyphème se retrouveraient dans la littérature byzantine; M. Hackman n'en connaît point, semble-t-il ; la variante du Dolopatthos n'entre pas ici en ligne de compte. A défaut d'une influence byzantine qui resterait donc à prouver, on se verrait conduit à admettre que la légende de Polyphème était bien originairement telle que la rapporte l'auteur de l'Odyssée, c'est-à-dire sans le thème de l'anneau magique.

De toutes manières, d'ailleurs, reconstituer cette version originelle semblera toujours bien hasardé ; car M. Hackman nous fait tout simplement faire un saut de quelque vingt-cinq à trente siècles, les variantes du Moyen Age (Dolopatthos, *Mille et une Nuits*) ne présentant, tant avec le récit de l'Odyssée qu'avec les contes modernes, que des analogies fort superficielles. Aussi se pourrait-il, et c'est là je crois

la solution actuellement la plus plausible, que toutes les variantes modernes qui présentent avec la légende homérique une parenté évidente soient tout simplement des adaptations populaires locales du vieux récit littéraire.

DEUXIÈME PARTIE

—

LA SITUATION INTERNATIONALE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES

M. Northcote W. Thomas a commencé la publication d'une série de volumes (1) où seront successivement décrites toutes les *Populations indigènes de l'Empire Britannique*. L'idée même d'une telle entreprise mérite d'attirer l'attention : car c'est ainsi seulement qu'on peut poser les bases d'une entreprise plus vaste encore, dont rêvent quelques ethnographes : la publication d'une grande encyclopédie ethnographique (2).

1. *The Native Races of the British Empire.* Ont déjà paru : I, N. W. Thomas, *Australia* ; II, A. Werner, *British Central Africa*; III, C. Hill-Tout, *British North-America* ; IV, W. Crooke, *Northern India* ; Londres, Constable, 1907.

2. Une nouvelle approximation se marque par la publication des *Monographies ethnographiques* de Cyrille van Overbergh

En effet, les moyens à la disposition du grand public comme des spécialistes pour acquérir des vues d'ensemble sont assez défectueux.

Ils se répartissent en un certain nombre de catégories que voici : 1° les grands *Dictionnaires* de géographie, comme celui de Vivien de Saint-Martin et Rousselet. On y trouve des articles consacrés aux diverses populations, que terminent des bibliographies où le départ n'est pas fait entre les travaux utilisables et ceux qui ne servent guère. Ce sont de simples listes, mais non des bibliographies critiques. Rarement les articles sont dus à des savants compétents. Il en est de même des *Encyclopédies* générales ; le plus souvent les erreurs y fourmillent.

3° Les *Manuels*. Jusqu'ici ils ont été l'œuvre d'un seul auteur, Waitz ou Gerland, Peschel, Fr. Mueller, Ratzel, Keane, Deniker, Schurtz. Mais le manuel forcément, ou bien n'est qu'une énumération, ou bien ne donne qu'une description unilatérale. La limitation du nombre de pages

et Ed. de Jonghe. Cf. *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*, mars-avril 1908 : *Vers l'Encyclopædia Ethnographica*. On signalera encore une vaste entreprise en voie d'exécution, l'*Ethnologische Bibliothek*, qui se publiera à Heidelberg sous la direction de W. Foy, directeur du Musée Ethnographique de Cologne.

assignées à chaque groupe oblige l'auteur à ne considérer que les généralités, sans discuter les détails, et sans que la possibilité lui soit donnée de tracer un tableau d'ensemble net et précis.

3° Les *Monographies*. Il faut constater dans cette direction un grand progrès ces années dernières, du moins en Angleterre, en Allemagne et aux États-Unis.

Ce sont à tous égards les États-Unis qui se trouvent actuellement au premier rang pour la grandeur, la richesse et l'agencement de leurs musées, l'amplitude de leurs enquêtes, le luxe et l'utilité de leurs publications. Cet essor est dû en grande partie à Powell, mort récemment, qui assigna aux enquêtes ethnographiques une place importante lors de l'extension de la *Geological Survey*. Puis il fit créer le *Bureau of Ethnology*, section de la *Smithsonian Institution*. Ce Bureau publie d'énormes rapports annuels dont les 40 volumes sont une mine admirable de renseignements. Plus jeune, mais aussi actif, l'*American Museum of Natural History* de New-York publie des Mémoires in-4° et des Bulletins in-8° qui comprennent les résultats des grandes enquêtes de Boas chez les Esquimaux, de Lumholtz au Mexique et de la *Jesup North Pacific Expedition*. Le *Field Columbian Museum* de Chicago, avec Dorsey, Skiff, Voth, etc.,

s'est spécialisé dans l'étude directe des Indiens de l'Amérique du Nord moyenne; l'Université de Californie, avec Krœber et Goddard, dans celle des Indiens de cet État. L'Université de Philadelphie, l'*American Folk-Lore Society*, etc., rivalisent avec Washington, New-York et Chicago. Ce mouvement s'étend de plus en plus : témoin la création à Saint-Louis d'un musée dont Mac Gee a été nommé directeur, ce qui est un gage assuré de succès. Plusieurs de ces institutions doivent à l'appui individuel (M. Jesup, Mme Hearst, etc.) une partie de leurs ressources. Mais l'État contribue aussi de ses deniers. En sorte qu'aux États-Unis on rencontre cette collaboration systématique des individus, des pouvoirs publics (nationaux, provinciaux, municipaux) et des corps savants dont l'Europe n'offre que des exemples sporadiques.

L'activité ethnographique anglaise est au contraire en majeure partie individuelle. C'est sans appui officiel que Spencer, Gillen, Howitt ont étudié à fond les Australiens, Dennett les Bavili, Rivers les Toda, Skeat les indigènes de la presqu'île malaise, Miss Werner ceux de l'Afrique Orientale britannique, etc., pour ne citer que quelques travaux tout récents. Pour l'Inde cependant la situation s'est améliorée. Lors du recensement général de 1881 un certain

nombre de fonctionnaires avaient annexé à leurs rapports statistiques des documents et des rapports d'ordre ethnographique. Le livre qui synthétisa les faits relevés et indiqua la marche à suivre ultérieurement fut *Tribes and Castes of Bengal* (1891) de Risley, auquel vint bientôt s'ajouter celui de W. Crooke, *Tribes and Castes of North-Western Provinces and Oudh* (1896). Il était aisé d'utiliser les schémas d'investigation ainsi tracés et de les développer suivant des directions diverses par des enquêtes nouvelles et par incorporation des documents publiés antérieurement. En outre la nécessité d'une action d'ensemble se trouvait démontrée par les succès reconnus de l'*Archæological Survey* et de la *Linguistic Survey of India*. D'où, sur la proposition de l'Association Britannique pour l'Avancement des Sciences, la création par le Gouvernement de l'Inde d'une *Ethnographical Survey* dont le but et le plan d'action furent définis par une circulaire de 1901. En voici les points principaux :

a) Chaque gouvernement local désignera un Surintendant d'Ethnographie (*Superintendent of Ethnography*) qui, en outre de ses fonctions ordinaires, devra recueillir tous les documents d'ordre ethnographique et anthropologique nécessaires; *b*) le Surintendant se mettra en

relation avec les fonctionnaires de district, lesquels devront uniquement le mettre en relation *directe* avec toutes personnes au courant des coutumes, traditions, etc., de la région; *c)* le Surintendant fera parvenir à ces personnes un questionnaire et leur indiquera avec précision les sujets à enquêter; *d)* le Surintendant centralisera les documents ainsi obtenus, utilisera les publications antérieures, entre autres les rapports officiels, et les classera, en vue d'un ouvrage d'ensemble, suivant le schéma fourni par les livres de MM. Risley et Crooke. Des sommes sont allouées sur le budget général de l'Inde (en tout 40.000 roupies = 75.000 fr. par an, et pour 5 ans) aux Surintendants, à leurs aides et à leurs informateurs. Comme Directeur général on a choisi d'abord M. Risley, puis, après son départ, M. Gait (1).

Cette entreprise gigantesque (l'Inde a 192 millions d'habitants) a été commencée aussitôt, et l'on en connaît quelques résultats préliminaires : le rapport général de MM. Risley et Gait dans le tome I et ses *Ethnographical Appendices* du *Census of India* 1901, un volume im-

1. *Extracts* (nos 3219-3232) *from the Proceedings of the Government of India in the Home Department*, 23 mai 1901, publiés dans *Man* (Institut Anthropologique de Grande-Bretagne et d'Irlande), 1901, n° 113.

portant (*Ethnographic Notes in Southern India*, 1906) de M. Thurston, Surintendant pour la province de Madras, etc. Comme la proposition de l'Association Britannique pour l'Avancement des Sciences date de décembre 1899, on voit que les Anglais n'ont pas attendu longtemps pour passer de l'idée à l'acte. Il va sans dire que les résultats de cette enquête ne seront connus que d'ici quelques années. Mais le fait qu'elle est commencée, et même sur certains points presque terminée, est un enseignement pour les autres nations colonisatrices. L'existence d'une *Survey* officielle ne diminue d'ailleurs en rien l'initiative individuelle, comme le démontre la publication récente de l'excellente monographie de M. Rivers sur *Les Toda* de l'Inde méridionale.

D'autre part, les grands corps savants de Grande-Bretagne ne demeurent pas inactifs. On vient de voir les heureux résultats obtenus par l'Association Britannique pour l'Avancement des Sciences : parmi ses comités, il en est un qui porte le titre de *Canadian Ethnographic Survey Committee* ; il agit de concert avec les ministères de l'Instruction publique des diverses provinces canadiennes. On lui doit d'avoir largement aidé dans ses enquêtes en Colombie Britannique C. Hill-Tout, ainsi

que d'autres savants. L'extrême nord de l'Amérique septentrionale (Colombie, Vancouver, Alaska) est d'ailleurs devenu comme une sorte de champ clos où se mesurent les savants anglais d'une part, les savants américains et russes de la *Jesup North Pacific Expedition* de l'autre. Parmi les grandes enquêtes anglaises il y a lieu de citer encore la *Torres Straits Expedition,* envoyée dans le détroit de Torrès et en Nouvelle-Guinée britannique, sous la direction de A. C. Haddon, par l'Université de Cambridge.

Cependant on remarquera que les pouvoirs publics tant de la métropole que des colonies se sont jusqu'ici désintéressés de tout un ensemble de populations annexées, celles de l'Afrique. Si l'Afrique Orientale fait ici exception, c'est grâce à l'initiative de l'un de ses gouverneurs, Sir H. H. Johnston (1), qui, auteur de monographies importantes, encouragea les fonctionnaires placés sous ses ordres à s'enquérir des croyances et des coutumes de leurs administrés. Grâce à cette impulsion, quelques bons travaux ont paru, dont le livre de M. Hollis sur *les Masaï* (1905). Mais pour les autres colonies

1. Depuis, Sir Harry a été au Liberia et a publié sur les populations de cet État deux volumes du plus haut intérêt.

anglaises en Afrique ainsi qu'en Océanie, l'ethnographie n'a eu à compter jusqu'ici que sur l'initiative privée.

L'Allemagne, dernière venue parmi les puissances coloniales, semble s'être juré non seulement de rattraper, mais même de distancer ses aînés dans le domaine ethnographique. Il faut ici rendre hommage à l'inlassable activité de Bastian, aux efforts et aux encouragements de qui a dû de naître et de pouvoir vivre toute une génération d'ethnographes enthousiastes de leur science. Les *Publications du Musée Ethnographique* de Berlin ne traitent pas, il est vrai, exclusivement des colonies allemandes : mais l'*Afrique Orientale Allemande* fait l'objet d'une magnifique monographie, en cours de publication, du Dr Fülleborn ; *Samoa* a été étudiée à fond par M. Kræmer ; et surtout innombrables sont les monographies partielles publiées par des investigateurs allemands dans la *Zeitschrift für Ethnologie* de Berlin, l'*Archiv für Anthropologie* et *Globus* de Brunswick, les *Archives Internationales d'Ethnographie* de Leyde, etc. En Allemagne, l'État vient surtout en aide aux savants pour subventionner des expéditions ou la description des richesses des nombreux Musées ethnographiques (surtout de Berlin et de Dresde), ainsi que pour les augmenter. Il semble que la

hâte de collectionner l'emporte en ce moment sur le désir de faire œuvre de science. Cette hâte a cette raison d'être, importante, qu'il s'agit de populations en voie de disparition : il est nécessaire de sauver au plus vite les témoignages de leur mode de vie actuel. L'enrichissement des musées ethnographiques est conduit suivant un plan d'ensemble que détermine la nature même des choses.

On souhaiterait que l'enquête directe, portant sur les populations mêmes, reçoive elle aussi en Allemagne une impulsion bien ordonnée. Le système général d'enseignement donne des fonctionnaires coloniaux, des colons et des explorateurs aptes à fournir de bon travail scientifique, surtout descriptif : encore serait-il utile que les bonnes volontés fussent soutenues, et même guidées suivant un plan déterminé par des institutions spéciales, ainsi que cela se fait aux États-Unis, dans l'Inde, au Canada. Il faut d'ailleurs tenir compte pour l'Allemagne d'un certain nombre de facteurs complexes : ce n'est pas une centralisation qui serait à recommander, mais une unification des méthodes et des efforts. En tous cas l'abondance des centres d'études ethnographiques (Brême, Hambourg, Brunswick, Lübeck, Berlin, Leipzig, Dresde, Munich, Cologne, etc.), tous représentés par des

cours aux universités, des revues et des musées, donne à la contribution des Allemands aux sciences ethnographiques une importance de premier ordre. Que si les pouvoirs publics ne soutiennent l'ethnographie que médiocrement, il faut au moins noter l'appui considérable qu'ont apporté à l'étude de l'homme soit de grands savants comme Virchow, soit des explorateurs comme Joest (à la famille de qui on doit la construction et l'organisation du Rautenstrauch-Joest Museum de Cologne), ou Bæssler (qui vient de léguer près de trois millions de francs aux Institutions ethnographiques de Berlin), etc. Les globe-trotters, les fonctionnaires coloniaux, les armateurs, les grands commissionnaires allemands tiennent à honneur d'enrichir les collections qui sont ensuite classées et décrites avec soin par le personnel nombreux et instruit des musées allemands.

Tout récemment la Belgique à son tour a pris rang parmi les pays qui accordent aux recherches ethnographiques une place importante. L'impulsion décisive est venue d'un groupe de savants, comme MM. Cyrille van Overbergh, Halkin, etc. qui d'accord avec la Société Belge de Géographie et la Société Belge de Sociologie, ont élaboré un *Questionnaire*, aiguillé dans un sens pratique le Congrès mondial de Mons, attiré l'attention

des fonctionnaires et des explorateurs de l'État Indépendant sur les populations locales, guidé leurs recherches et fait publier leurs travaux. L'enseignement indépendant de l'ethnographie existe déjà à l'université de Liège, et ce n'est là que le début d'un mouvement d'ensemble. Ainsi sont venues s'ajouter aux *Publications du Musée du Congo* et de séries comme *La Belgique coloniale*, deux collections de *Monographies Ethnographiques* (1).

Parmi les autres pays qui occupent encore une place honorable, on citera la Hollande. Ses savants se cantonnent pour la plupart dans l'étude des Indes Néerlandaises. A première vue, il semble que cette spécialisation soit un avantage; car on suppose que les générations accumulées de chercheurs ont fini par donner un tableau complet de la vie indigène. A consulter cependant de près les publications hollandaises, on constate que tel n'est pas le cas. Ni l'enseignement général dont profitent les colons actuels ou futurs, ni l'enseignement spécial destiné aux fonctionnaires coloniaux ne donnent aux habitants européens des Indes Néerlandaises le goût des recherches

1. L'une, de Cyr. van Overbergh, a été indiquée ci-dessus; l'autre, sur *Les populations de l'Uellé*, est éditée par M. Halkin.

ethnographiques, encore bien moins les connaissances fondamentales nécessaires ou la méthode à suivre en vue d'enquêtes approfondies. Il est arrivé alors que des esprits plus éveillés, comme G. A. Wilken, ont dû se donner seuls une instruction générale, laquelle n'a pas suffi pourtant à leur faire concevoir, au fur et à mesure de ses progrès, le but profond de l'ethnographie. De plus, il semble que pour les Hollandais les races n'existent plus dès qu'est franchie la frontière politique : sauf rares exceptions, et toutes d'ailleurs récentes, les explorateurs hollandais dédaignent les populations indigènes non-hollandaises et ne consultent pas les travaux qui les concernent. Ceci est frappant pour des populations coupées en deux ou en trois par suite d'arrangements diplomatiques (Bornéo, Nouvelle-Guinée ; Malais des îles et Malais de la presqu'île, etc.).

Or, et c'est là l'un des principaux écueils des études ethnographiques, dès lors qu'on se spécialise à outrance, on est perdu. Non seulement les populations des Indes Néerlandaises doivent être étudiées dans leur rapport avec toutes les autres populations austronésiennes ; mais, de plus, si on se cantonne dans la description en ignorant la synthèse et la théorie, on fait de mauvaise description, par ignorance de ce qu'il

faut voir et chercher. La nécessité de ce va-et-vient incessant du détail au général et du général au détail est bien connue des ethnographes anglais et allemands. C'est à le rendre à quelque degré moins malaisé qu'est destiné par exemple le guide-questionnaire de M. von Luschan, de Berlin. La spécialisation des Hollandais diminue progressivement grâce aux publications du Musée Ethnographique de Leyde, principalement des *Archives Internationales d'Ethnographie* fondées et dirigées par J. D. E. Schmeltz. De plus les *Bijdragen* de la Société de La Haye et la *Tijdschrift* de celle de Batavia sont une mine très riche de renseignements spéciaux. Je citerai encore l'*Encyclopédie* des Indes Néerlandaises de Wilken et celle de Snelleman et van der Lith, puis les *Rapports* du Musée de Harlem. Ainsi ce petit pays témoigne d'une activité scientifique bien supérieure à celle de la France : ce qui manque, ce sont les grandes enquêtes systématiques.

Les autres nations colonisatrices donnent beaucoup moins à l'ethnographie. L'Italie, le Portugal et l'Espagne ne comptent guère ; au Danemark, on doit une bonne série de Mémoires sur le Groenland ; à la Russie quelques grandes enquêtes sur les populations de l'Asie Septentrionale.

D'autre part l'Allemagne s'occupe activement de ses colonies déguisées : Brésil (Von den Steinen, Ehrenreich), monde musulman (Von Luschan en Asie Mineure ; plusieurs missions en Syrie, au Maroc, etc.). Enfin des pays sans colonies possèdent des savants et des publications considérables : la Suisse (R. Martin, P. et F. Sarasin), l'Autriche-Hongrie (Société d'Anthropologie de Vienne avec Heger, l'*Anthropos* du Père Schmidt, l'*Etnografia* de Buda-Pest avec Munkacsi et Kunos, etc., collections de la Nouvelle-Guinée, de l'Amérique du Sud, etc.). En fait, l'Autriche-Hongrie vient au quatrième rang pour l'ethnographie. Enfin les Japonais depuis surtout leur expansion à Formose, en Corée et en Chine, se sont mis résolument à l'étude spéciale des populations mongoloïdes, des Aïnos et des Négritos, en suivant les voies tracées d'abord par les Sociétés anglaise et allemande d'Anthropologie au Japon.

Cette revue rapide de l'activité ethnographique des diverses nations civilisées permet de comprendre la portée générale de la *Préface* placée en tête de chacun des volumes de la série citée, par M. Thomas :

« L'intérêt à l'égard des races indigènes de l'Empire Britannique devrait être très vivace dans la métropole où il est peu de familles qui

n'envoient dans nos dépendances quelqu'un de leurs membres, comme fonctionnaire, militaire ou colon... la présente série est destinée à répondre, sous une forme commode et lisible, aux besoins de tous ceux qui désirent se renseigner sur la vie des demi-civilisés de notre Empire... Mais peut-être aura-t-elle une action plus large... L'Angleterre, avec le plus grand empire colonial que le monde ait jamais vu, est bien en retard sur l'Allemagne... On trouvera sans doute de l'argent en Angleterre pour des travaux ethnographiques lorsque la vie sauvage et la civilisation sauvage auront disparu pour toujours devant le progrès de ce qu'on nomme la civilisation. Si, dans cent ans d'ici, les ethnographes anglais devront aller en Allemagne pour étudier les vestiges de ceux qui furent nos sujets, cela sera dû à la négligence de l'Angleterre à la fin du XIXe siècle et au commencement du XXe... Si elle veut faire son devoir, elle doit sans perdre de temps organiser un *Bureau Impérial d'Ethnologie* afin de permettre aux ethnographes anglais de tenir tête à leurs frères plus heureux d'Allemagne et des États-Unis. »

Pour comprendre le ton amer de cette Préface, il est bon de savoir qu'en 1900 l'*Anthropological Institute* et la *Folk-Lore Society* adressèrent un Mémoire à J. Chamberlain, alors

secrétaire d'État pour les colonies, pour lui demander d'instituer une Commission d'ethnographes chargée de faire des recherches directes sur la vie sociale et mentale des indigènes de l'Afrique du Sud anglaise (Cap, Rhodésie, Natal, etc.). Chamberlain répondit « que le temps n'était pas venu pour instituer une telle commission ». En octobre 1902, demande à Chamberlain de recevoir une députation comprenant les sommités scientifiques de la Grande-Bretagne : Lord Avebury, H. Balfour, Sir John Evans, J.-G. Garson, A. C. Haddon, T. S. Hartland, E. B. Jevons, J. L. Myres, Flinders Petrie, York Powell, C. H. Read, J. Rhys, W. Ridgeway, H. Sayce, A. Thomson, E. B. Tylor, etc., soit 45 personnes en tout. J. Chamberlain fit répondre qu'il ne voyait décidément pas l'utilité de l'enquête, ni par suite celle de recevoir la députation (1). Comme en Angleterre les sociétés savantes se soutiennent mutuellement, l'Association Britannique releva le gant et décida de tenir sa prochaine Assemblée générale dans l'Afrique du Sud : ainsi furent jetées les bases d'une grande enquête dont *Mediæval Rhodesia* de Randall Maciver est l'un des pre-

1. On trouvera les documents *in extenso* dans *Man*, 1903, n° 37 (pp. 70-74).

miers résultats. Il est visible que le projet de création d'un Bureau Impérial d'Ethnologie se rattache aux mêmes tendances. Nul doute que l'opiniâtreté des savants, des sociétés et des universités ne parvienne bientôt à triompher en Grande-Bretagne de l'inertie, pour ne pas dire de l'inintelligence, gouvernementale.

Il n'est pas question, dans la *Préface*, de la France : et pour cause. Le fait le plus clair, c'est que pour l'ethnographie elle est au-dessous même de l'Autriche, qui n'a pas d'empire colonial. C'est là chose aisée à démontrer en comparant nos musées, nos revues, nos monographies, nos sociétés, nos institutions officielles (Office Colonial, Universités, Museum, etc.) aux formes d'activité correspondantes des États-Unis, de l'Allemagne et de l'Angleterre. Le Trocadéro est proprement une honte nationale.

Et la faute de ce retard n'incombe qu'en partie aux individus. La preuve en est que si une occasion favorable se présente, la science française reprend aussitôt son rang, qui est le premier grâce à une heureuse alliance de l'analyse critique et de la synthèse constructive. Comme exemples je citerai la monographie de Doutté (*Merrâkech*, t. I, 1905) publiée par le Comité du Maroc, et les *Bulletins* de l'École Française d'Extrême-Orient. L'Indo-Chine fournit un cas

typique de notre manière de procéder. Pendant les premières années de conquête et d'occupation, les officiers supérieurs s'étaient rendu compte de la nécessité, afin que leurs efforts ne demeurassent pas stériles, de s'enquérir des mœurs et des croyances des indigènes. En conséquence on publia une série de mémoires, les *Excursions et Reconnaissances*, mine admirable d'informations. Mais bientôt cette dépense parut superflue. Plus d'organe central : éparpillement des efforts individuels, puis découragement. Le plus difficile, commencer l'œuvre, était fait : on l'a laissé tomber. Et c'est bien des années après qu'elle fut reprise, grâce à la louable opiniâtreté de quelques sanscritistes et indianistes de la métropole. L'École d'Extrême-Orient commence à étendre son action ; elle a obtenu de plusieurs gouverneurs d'ordonner des enquêtes partielles : d'où, pour commencer, la publication de l'*Ethnographie du Tonkin septentrional*, 1906, par les commandants de Lajonquière et Bonifacy. Mais l'on est loin encore d'une entreprise générale comme l'*Ethnographic Survey of India*.

Un moment on a pu espérer que la Guinée française serait l'objet d'une enquête de cet ordre, un certain nombre de travaux préliminaires ayant paru grâce à la collaboration métho-

dique de Clozel, Villamur et Delafosse (*Les Coutumes indigènes de la Côte-d'Ivoire ; Coutumes Agni ;* etc.). De même M. Roume, alors gouverneur de l'Afrique Occidentale, avait projeté une œuvre de vastes proportions, dont jusqu'ici une publication à demi scientifique annonce la mise à exécution (1). Que quelques hauts fonctionnaires coloniaux comprennent la nécessité de connaître les croyances et les mœurs de leurs administrés indigènes, cela est au moins d'heureux augure : encore faut-il qu'il en sorte des enquêtes systématiques.

Par contre, ni en Nouvelle-Calédonie, ni dans nos autres possessions d'Océanie, ni à Madagascar, ni au Congo, ni au Soudan, il n'a été entrepris d'études approfondies et méthodiques de la vie indigène, preuve non seulement d'apathie scientifique, mais aussi d'incompréhension des nécessités actuelles de l'œuvre de colonisation.

Quant à l'Algérie et à la Tunisie, il semble-

1. Il s'agit de la grande collection, d'une quinzaine de volumes, publiée chez Crété à l'occasion de l'Exposition coloniale de Marseille en 1906 ; on y trouve entre autres des chapitres consacrés aux diverses populations de l'Afrique Occidentale française, rédigés d'après les rapports spéciaux envoyés par des administrateurs ; mais ces rapports sont de valeur très inégale et pour la plupart ne fournissent que des données générales, insuffisantes étant données les exigences scientifiques actuelles.

rait qu'après tant d'années d'occupation les enquêtes aient dû être nombreuses et les bonnes monographies s'accumuler. Il n'en est rien. Ici encore on citera des œuvres, soit poursuivies isolément par des chercheurs à leurs risques et périls, soit ordonnées par les autorités en un beau jour de zèle, puis abandonnées. Cependant il existe actuellement en Algérie toute une pléiade de savants groupés autour de l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger. Mais il faut savoir combien la vie même de cette École — à laquelle la métropole a longtemps refusé avec une belle mesquinerie le nom d'Université — est précaire, grâce à l'antagonisme des Français de France et de ceux d'Algérie, pour désespérer de voir enfin entreprise une *Ethnographical Survey* des populations arabe, juive et berbère. Le plus que les savants d'Algérie obtiennent, c'est de temps en temps quelque petite mission (1). Ainsi s'usent peu à peu les

1. Les événements du Maroc ont depuis peu contribué à un essor relatif des recherches ethnographiques en pays berbères. Encore notera-t-on que l'initiative et l'appui matériel pour des explorations systématiques ne sont venus que du *Comité de l'Afrique Française* et du *Comité du Maroc*, donc de l'initiative individuelle (l'action de M. Terrier est ici à signaler), sauf pour une partie minime (ministère des Affaires étrangères). En règle générale, pour faire des recherches, il faut connaître bien des détours. Ainsi les frais de la mission de M. E.-F. Gautier au

meilleures volontés. En Tunisie, la situation est la même, sinon pire. Par suite, des savants comme Basset, Marçais, Doutté, Demombynes, Bel, Destaing, Bertholon, etc., se trouvent presque abandonnés à leurs propres forces. C'est ce que savent les Anglais et les Allemands. Aussi, parmi les meilleurs travaux récents d'enquête directe sur l'Afrique du Nord française doit-on citer ceux d'Anglais comme Randall Maciver et Myres, d'Allemands comme Fischer et Stumme.

En présence de cette situation lamentable, on modifiera ainsi les paroles amères de M. Thomas : « Si, dans cent ans, les ethnographes français devront aller en Allemagne pour étudier les vestiges de ceux qui furent nos sujets, cela sera dû à la négligence de la France à la fin du XIXe siècle et au commencement du XXe. »

Les causes de cette situation sont multiples : apathie du public et des gouvernants, oppositions administratives, antagonisme des sociétés

Sahara ont été supportés conjointement par : les ministères de l'Instruction publique et des Colonies, l'Académie des Inscriptions, la Société de Géographie, la Société d'encouragement à l'Industrie, la Société de Géographie commerciale. On conçoit la difficulté pour mettre d'accord tant de corps administratifs ou savants ; au lieu qu'aux États-Unis et en Allemagne, il y a des fonds et des comités spéciaux « pour les enquêtes ethnographiques », très riches, comme de juste.

savantes ; aux colonies : politique de clocher, manque total d'instruction ethnographique des fonctionnaires et des colons, mauvaise volonté des gouverneurs et des administrateurs, lenteur à prendre des décisions, puis à les exécuter.

Qu'on doive remédier à la situation actuelle en France des études ethnographiques, cela est évident. Si les autres nations accordent à l'ethnographie une importance croissante, c'est d'abord par suite d'un amour de la recherche scientifique qui semble disparaître ici à mesure qu'il se développe ailleurs ; c'est en partie aussi d'après ce principe pratique, que pour gouverner et administrer, il faut connaître les besoins et les tendances des gouvernés et des administrés. Même du point de vue de l'exploitation des colonies par le capitalisme de la métropole, il n'est pas inutile de savoir quelle est la puissance économique et la direction culturelle des indigènes. En tout cas, la France défricha la première un domaine scientifique où d'autres aujourd'hui récoltent des moissons riches et abondantes. On pourrait faire mieux que constater froidement ce fait, puis rester les bras croisés.

CLIMAT, MIGRATIONS DE PEUPLES ET CIVILISATIONS

La science des milieux est de date récente, bien que l'idée soit déjà ancienne d'admettre un rapport de cause à effet entre l'habitat d'un peuple d'une part, et de l'autre sa civilisation et sa psychologie. Un moment même, l'influence du milieu naturel avait été exagérée ; puis vint une réaction. Le résultat de cette oscillation a été que vers la fin du siècle dernier on a constaté la nécessité de reprendre la question sur de nouvelles bases, plus larges et comparatives. Surtout le départ avait été maladroit : on avait voulu dès l'abord déterminer les influences réciproques des individus ou des groupements humains et de leurs milieux d'après l'examen des formes qu'elles revêtent en Europe, où précisément la complexité de ces interactions est de nature à fausser l'observation et les résultats.

En ce domaine encore, c'est à l'ethnographie qu'il a fallu recourir. On a commencé par transposer aux demi-civilisés les méthodes et les

généralisations qui avaient si mal réussi à propos des civilisés. Cette transposition pure et simple de formules générales a conduit comme de juste à des échecs et explique le peu d'importance et de validité de l'anthropogéographie telle que l'ont élaborée Ratzel et ses disciples. Tout ce qui subsiste de la masse de travail ainsi dépensée, c'est la conscience fort nette qu'ont acquise à la fois les géographes, les historiens, les ethnographes et les sociologues qu'il faut reprendre la question méthodiquement. Dans nombre de monographies ethnographiques récentes, on trouve des chapitres consacrés à la description détaillée du pays, de sa géologie, de son orographie, de son hydrographie, de sa climatologie, etc.

D'autre part, les géographes, du moins quelques-uns d'entre eux, ont compris que leur science ne saurait être uniquement descriptive : elle se doit d'être aussi, et surtout, explicative, c'est-à-dire qu'elle doit avoir pour objet de déterminer les relations de cause à effet entre la nature physique et la nature animée (flore, faune, humanité). C'est cette conception nouvelle de la géographie que met en pratique M. Huntington (1).

1. E. Huntington. *The Pulse of Asia*, Londres et New-York, 1907.

Pendant quatre années de séjour en Turquie d'Asie et trois années d'explorations en Asie Centrale (Turkestan russe et chinois, bassin du Tarim et du Lob-Nor, monts Nan-shan et Kwen-lun, Kashmir, Perse), il a observé concurremment le pays et ses habitants en se plaçant toujours à son point de vue de géographe moderne. Déjà le choix de cette région a une signification propre : quand bien même l'Asie Centrale ne serait pas, comme on le croyait naguère, le berceau de l'humanité, elle a joué, dès le début des temps historiques, un rôle important. Les explorations récentes ont confirmé d'anciens témoignages : les régions aujourd'hui arides étaient autrefois le siège de civilisations avancées. Ainsi l'étude entreprise par M. Huntington devait porter aussi sur le passé ; et des facilités particulières lui ont été offertes sur ce point par sa collaboration à l'expédition Pumpelly. L'un des mérites de son livre est de démontrer, par l'examen des conditions physiques actuelles, que le desséchement, jusqu'ici supposé seulement, s'est bien produit, mais non pas progressivement. Il y a eu des périodes de dessiccation, suivies de périodes d'humidité, phénomène comparable à la succession des périodes glaciaires et interglaciaires.

Aux périodes d'humidité ont répondu des

périodes de peuplement, de civilisation, de bien-être, et des immigrations ; aux périodes de sécheresse, des émigrations, des dégénérescences culturelles, des arrêts d'évolution. La civilisation pastorale et nomade répond aux conditions d'aridité, la civilisation agricole et sédentaire aux conditions d'humidité. Et les mêmes peuples ont dans la même région passé tour à tour, ceci en ligne générale, par l'agriculture et le nomadisme. Je renvoie au livre de M. Huntington pour les détails : on y trouvera notamment (chap. V.) une étude intéressante de la civilisation kirghize considérée dans sa dépendance à l'égard du milieu physique, les hauts plateaux, et une autre sur les Chanto des plaines du Turkestan.

L'antithèse entre montagnards et gens de la plaine se marque dans l'Asie Centrale avec une netteté tout autre que dans nos pays d'Europe, du moins de l'Europe occidentale : car les populations des Carpathes comparées à celles des plaines danubiennes offrent un sujet d'étude tout aussi typique. On a écrit sur ce point bien des banalités. M. Huntington au moins donne des observations neuves qui permettent des conclusions précises. De plus il évite ce défaut si répandu de ne voir dans la civilisation tout entière d'un groupement que le résultat d'un seul facteur, par exemple du milieu physique. Ce

dernier ne conditionne en fait que la civilisation matérielle proprement dite (la technologie), puis l'organisation économique : mais il ne semble pàs avoir eu d'influence sur l'organisation matrimoniale, juridique, politique ou religieuse.

Ceci doit être retenu, et l'on doit insister sur la limitation que subit le principe explicatif d'ordre géographique. Ce principe vaut pour la vie économique, mais en partie seulement pour le tempérament individuel et collectif, et nullement pour *tous* les éléments qui constituent chaque type de civilisation. C'est ce que démontrerait une étude approfondie, d'après les monographies des ethnographes russes, des divers groupements de nomades de la Sibérie et du Turkestan.

Pour acquérir une idée exacte de l'influence du milieu d'un peuple sur sa civilisation entière, l'examen des parallélismes ne suffit pas : tout aussi nécessaire est celui des discordances. Il existe certainement, entre les peuples qui vivent dans des régions arides, des ressemblances, et même des identités, par exemple entre les Kirghizes nomades et les Touaregs nomades ; mais le facteur climatique et physiographique n'explique certes pas les différences considérables d'organisation familiale, politique et sociale qui existent entre ces deux groupements. Matérielle-

ment, « l'homme de nature » dépend sans doute davantage de la nature, que le civilisé : mais cette dépendance, il la sent moins ; ou plutôt il la nie. L'un des résultats, à première vue paradoxal, les plus intéressants de l'ethnographie, ces années dernières, c'est d'avoir reconnu que loin de modeler son organisation sociale sur la nature, le demi-civilisé se représente la nature comme modelée sur l'organisation sociale.

En définitive, M. Huntington explique, avec une maîtrise qu'on louera, ce qu'il y a de proprement mécanique dans l'évolution individuelle et collective. C'est là déjà un progrès pour la science, et qui tend même à mettre sur la voie d'une interprétation nouvelle de l'histoire universelle.

Son étude approfondie de la géographie de l'Asie Centrale conduit M. Huntington à trois constatations : 1° le milieu physique central-asiatique est, par rapport aux mœurs [au sens restreint indiqué ci-dessus] dans la relation de cause à effet ; 2° pendant les temps historiques (2000 ans au moins) le climat, qui est l'élément le plus important du milieu physique, a subi des modifications importantes ; 3° les modifications du climat ont causé des modifications correspondantes dans la répartition, les mœurs et le tempérament des hommes. D'où suit que

ce climat est l'un des facteurs fondamentaux de l'histoire de l'humanité. L'Asie Centrale n'est pas en effet une région singulière ou aberrante, si je puis dire ; elle est au contraire le cas le plus net d'un type géographique bien déterminé, le type du pays aride et désertique. Les conclusions obtenues pour l'Asie Centrale sont donc applicables aux autres régions de même type : Perse, Arabie (1), Afrique du Nord (2), Afrique Australe (3), Australie (4), etc., où se

1. Cf. I. Guidi. *Bollettino delle lingue e letterature semitiche* (Extr. de la *Rivista degli studi orientali*, T. I) p. 369, rendant compte d'un travail de L. Caetani di Teano.

2. Sur l'asséchement du Sahara algérien et ses effets sur les civilisations locales, cf. E.-F. Gautier, *Missions au Sahara*, t. I, Paris, Colin, 1908, p. 36-40, etc. On remarquera que M. Gautier (p. 58), comme M. Passarge pour le désert de Kalahari, attribue une action plus efficace à des facteurs mécaniques qu'à des oscillations climatiques ; tous deux ont en tous cas reconnu l'action exercée par les oscillations hygrométriques de ces dernières années sur la sédentarité ou le nomadisme des populations locales actuelles.

3. L'étude de cette question pour l'Afrique Australe est facilitée par l'excellente monographie de S. Passarge, *Südafrika, eine Landes-Volks-und Wirtschaftskunde*, Leipzig, 1907 ; cf. surtout p. 152-162.

4. Pour l'Australie, dont M. Huntington ne parle pas, et à l'histoire comme à l'ethnographie de laquelle nombre de conclusions et de suggestions exposées ci-dessus s'appliquent exactement, voir les premiers chapitres de Spencer et Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, *The Northern Tribes of Central Australia* et de Howitt, *The Native Tribes of South and South-East Australia*, puis les travaux de J. W. Gregory,

sont également succédé des alternatives d'humidité et de desséchement. A ces alternatives correspondent, comme il a été dit, des flux et des reflux de populations et des oscillations de civilisation. Tour à tour l'Asie Centrale a attiré et repoussé des vagues humaines ; c'est peut-être par des oscillations climatiques de l'Asie Centrale que s'expliquent les vicissitudes subies, pendant 6.000 ans, par la civilisation en Mésopotamie (1). La dégénérescence de l'Égypte, la mort de l'Afrique du Nord, l'appauvrissement et l'abandon de la Syrie, l'état stationnaire de l'Europe méridionale, etc. (chacun complétera aisément cette énumération), autant de phénomènes dont la cause fondamentale n'est autre que le desséchement. Le principe explicatif de M. Huntington fournit même une solution nouvelle d'un problème qui nous touche de plus près : d'où vient le rapide développement économique, à partir du moyen âge, de l'Europe Centrale? Bien

notamment *The Dead Heart of Australia*. Cependant la portée réelle, pour l'ethnographie et la sociologie australiennes, du principe climatologique et géographique de M. Huntington ne pourra être appréciée qu'après plusieurs campagnes de fouilles en Australie Centrale et des observations précises sur les variations hygrométriques actuelles.

1. On trouvera un exposé dramatique en sa concision de ces vicissitudes dans le petit livre de H. Winckler, *Die babylonische Geisteskultur*, Leipzig, Quelle et Meyer, 1907, pp. 14-41.

des théories ont été formulées à ce propos : on a mis en avant, tour à tour, le facteur racial (invasions), le facteur politique et social (romanisation), le facteur religieux (moines défricheurs) ; on a parlé de l'accroissement de la population, du déboisement, etc. Mais M. Huntington fait remarquer qu'au moment de la conquête romaine l'Europe Centrale était un pays humide, par suite couvert d'une végétation très dense, telle que seules des populations très nombreuses eussent pu la défricher ; encore cette végétation aurait-elle repoussé aussitôt ; si, cependant, au cours des âges elle a été vaincue par l'homme, malgré la faible densité de la population, c'est que des modifications importantes du climat se sont produites pendant le moyen âge. Le desséchement progressif qui a tué la civilisation de l'Afrique du Nord a créé celle de l'Europe Centrale.

Bien mieux : ce ne sont pas seulement ces grandes oscillations du climat, mais même les oscillations de moindre ampleur (p. ex. les cycles dits de Brückner) qui influent sur l'état général de la civilisation et sur l'histoire universelle. Si la pluie manque, c'est pour l'Inde et la Chine (1) entières, la famine. Et peut-être

1. Je ne sais si la théorie de M. Huntington est applicable à la Chine : en ce cas le triste état des canaux et des grands

une période de plusieurs années consécutives de sécheresse sera-t-elle, plus qu'un événement proprement politique, la cause profonde du choc futur entre l'Europe et l'Extrême-Orient.

Quoi qu'il puisse être de l'avenir, le passé du moins de l'humanité s'anime d'une vive clarté à la lumière du principe de M. Huntington. Son livre a pour but de poser que la géographie, au sens qu'il donne à ce mot, est la base de l'histoire.

Ce point de vue, qu'il s'agit maintenant d'appliquer dans le détail à d'autres régions et à d'autres populations, est de nature à vivifier l'ethnographie tout autant que l'histoire. Bien mieux, c'est aux ethnographes qu'il appartient, par des enquêtes nouvelles, plus encore qu'aux géographes et aux historiens, de faire l'épreuve du principe de M. Huntington et de rechercher jusqu'à quel point certaines formes d'organisation sociale sont des moyens de lutte contre les influences physiographiques et surtout climatiques. J'ajouterai enfin qu'il est en tout cas

travaux anciens d'irrigation ne doit plus être donné comme une preuve d'impéritie du peuple chinois ou de ses gouvernants ; le cas serait le même qu'en Palestine, dans l'Arabie méridionale, etc.. Que pouvait, surtout sans nos moyens modernes de lutte contre la nature, le Chinois, le Juif ou l'Arabe contre un tel changement, progressif et inaperçu, sinon dans ses conséquences extrêmes !

un problème ethnographique et historique du plus haut intérêt dont le livre et le point de vue de M. Huntington permettent de proposer une solution simple et précise : celui des causes des Grandes Invasions. Que le point de départ de ces invasions a été l'Asie Centrale, cela est hors de doute. Non pas que les populations germaniques et slaves soient toutes venues de ce point unique : mais elles ont été forcées de se déplacer sous la pression de populations plus orientales qu'elles. C'est par une série de heurts se transmettant de proche en proche qu'elles ont été projetées les unes contre les autres, avec une force variable. Mais quelle était la raison du heurt, ou plutôt des heurts initiaux ? On a prétendu le plus souvent que cette cause première était la surpopulation. Les groupements turco-mongols se seraient, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, multipliés dans une proportion trop grande pour la puissance productive du pays. Il y aurait eu comme un écoulement du surplus de population. A ce facteur principal on en adjoignait d'autres, tout aussi hypothétiques : guerres, épizooties, etc. Jusqu'à ces années dernières on ignorait que les vastes plaines du Turfan, de la Kachgarie, etc. eussent été autrefois des centres de civilisation. Cette découverte et la preuve que fournit M. Hun-

tington du processus de desséchement donnent la clef du problème.

L'Asie Centrale a pu nourrir, jusque vers le début de l'ère chrétienne, des populations relativement nombreuses : mais elles se sont vues obligées peu à peu de quitter des régions qui devenaient de plus en plus arides. Des migrations lentes se sont donc produites, qui ont opéré sur les populations voisines des poussées de plus en plus fortes au cours des âges. Le changement de climat rendait nécessaires ces déplacements, et empêchait absolument tout retour en arrière. Ils ne se sont pas tous produits dans la même direction, mais en rayonnant. Le retrait des habitants de l'Asie Centrale s'est opéré autant du côté de la Chine que du côté de la Mongolie, de la Sibérie Méridionale, du Caucase, de la Perse, de l'Afghanistan et peut-être de l'Inde. Il n'y a donc pas eu de surpopulation, mais bien une pression inéluctable de populations en danger de périr sur d'autres, soit sédentaires, soit nomades. Tant que les déplacements se sont opérés dans des régions où la vie demeurait possible, sinon aisée, le processus a pu être semi-pacifique : mais certains groupements se sont trouvés acculés à des régions peu habitables, par suite du froid, de l'aridité locale, du manque de pâturages, de la

condition marécageuse du sol, etc. Ce sont ces populations-là qui ont dû se frayer par la force une route nouvelle, et ce sont elles qu'on a vues envahir la Russie Méridionale et l'Europe Centrale.

Cette explication est la seule qui rende compte de la durée et de la périodicité des grandes invasions : elles cessèrent dès que les régions de l'Asie Centrale atteintes par la sécheresse eussent été toutes évacuées. Les déplacements de populations observés depuis en Sibérie et au nord du Caucase n'ont eu ni la même ampleur, ni le même caractère de nécessité. On a même pu voir vers la fin du XIXe siècle des groupements sibériens, surtout Kirghizes, ignorants des causes physiques qui nécessitèrent les migrations de leurs pères, dessiner un retour vers l'Asie Centrale ; de même on peut constater de nos jours un déplacement vers le même lieu des populations du hinterland Chinois. Mais la nature impose à de tels retours une barrière invincible, malgré l'aide qu'apporte aujourd'hui à ces sortes d'entreprises la science de l'ingénieur.

Cet essai d'explication de mouvements de peuples constatés historiquement montre comment on peut tirer parti des enquêtes climatologiques et géographiques de M. Huntington. Il me semble que tout aussi féconde serait leur

application à l'étude des mouvements de populations au Soudan. Notamment le problème peul s'éclaire alors d'une manière nouvelle. Ce n'est pas le lieu de développer l'argument : à mon sens, il ne faut pas chercher le point de départ des migrations peul dans le Soudan Égyptien ou l'Abyssinie, mais bien dans les régions centrales du Soudan saharien, aujourd'hui atteintes par le desséchement. Tous les explorateurs qui ont été quelque temps en contact avec les Peuls ont éprouvé la sensation confuse d'avoir affaire à des déracinés de sorte supérieure. Pasteurs et nomades, ces gens gardent comme l'empreinte d'une civilisation antérieure déjà fixée et élaborée. Peut-être l'exploration méthodique du Soudan saharien nous réserve-t-elle des surprises, analogues à celle que nous cause la découverte, en pleins sables central-asiatiques, de centres anciens d'une civilisation stable.

DE QUELQUES CAS DE BOVARYSME COLLECTIF

On sait qu'il faut entendre par Bovarysme, avec M. Jules de Gaultier (1), créateur du mot et théoricien du phénomène, « le pouvoir départi à l'homme de se concevoir autre qu'il n'est ». Il y a un Bovarysme individuel et un Bovarysme collectif. Ce dernier, M. de Gaultier l'a surtout délimité par l'examen des sociétés européennes, tant contemporaines ou modernes, qu'antiques (2). A maintes reprises cependant il a rappelé (3) qu'une étude de ce phénomène psychique, pour

1. *Le Bovarysme ; La Fiction universelle ; Les Raisons de l'idéalisme ; La Dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs*, 4 vol., Société du Mercure de France.

2. Cf. encore : *Le Bovarysme de l'histoire*, Mercure de France du 16 avril, et Revue des Idées du 15 avril 1908, pp. 377-383, à propos des *Considérations inactuelles* de Nietzsche et du « sens historique » appliqué au développement des sociétés.

3. Notamment dans *Le Bovarysme*, pp. 76, 96, 111 et suiv., 236 et suiv., etc.

être complète pour la théorie et en rendre manifeste l'action sociale, devrait tenir compte de tous les groupements humains, de toute époque et de toute race :

« La coutume est pour les habitants d'un même pays un principe de suggestion uniforme. Comme les sensibilités sur lesquelles s'exerce cette suggestion, bien que parentes, sont loin d'être identiques, l'étude des différentes coutumes dévoilerait la source d'un Bovarysme abondant pour peu qu'il fût possible de mettre en regard de chaque coutume une collection de cas individuels... On se borne à signaler ce champ d'investigation psychologique qu'une longue étude parviendrait seule à épuiser. »

Sans doute ; mais ce sont les moyens de cette investigation qui manquent. Tant qu'il ne s'agit que de ses compatriotes, chacun peut avec quelque attention réussir à peser l'influence sur les individus d'une idée générale ambiante. La vie quotidienne offre des faits observables par milliers, dont il est aisé de dégager les dominantes. Encore notera-t-on que ceux-là mêmes qui fournirent à M. de Gaultier les cas les plus nets de Bovarysme, Flaubert et Barrès, se cantonnèrent : en Normandie ou en Lorraine, et à Paris.

C'est à Paris que se marque le mieux le Bo-

varysme comme phénomène général, et qu'on en distingue le mieux les nuances individuelles. Marseille encore sera élue, dont la population métissée s'exprime en une politique d'un Bovarysme frappant. Mais déjà dans les campagnes de France, sauf dans le milieu bourgeois, fluctuant celui-ci, et tiraillé entre des extrêmes, le Bovarysme est à la fois moins complexe, moins systématique, moins visible.

Un Français est ainsi conduit à tracer comme des étages de hauteurs variables, et où l'investigation s'offre plus ou moins aisée. Des autres pays, il ne pourra juger que par très grandes ombres : les réactions réciproques des systèmes philosophiques, esthétiques, politiques et religieux lui fourniront des éléments d'une précision diverse pour la définition approximative seulement d'un Bovarysme universel.

J'ai vu de près, il y a quelques années, sans en comprendre alors le vrai sens, un cas assez net de Bovarysme collectif, en Pologne. La conception aristocratique — le mot consacré serait plutôt chevaleresque — y luttait contre la conception non pas démocratique, mais proprement rurale, paysanne, et toutes deux agissaient d'accord, afin de l'étrangler, ou de l'assimiler, sur une conception en voie de formation, la conception petite-bourgeoise. Les deux pre-

mières sont indigènes, en ce sens que la rurale est un produit direct, séculaire, incessant, d'une collectivité délimitée, se recrutant au dedans d'elle-même ; et si la conception chevaleresque est originairement d'importation — provenant à la fois de l'Europe Centrale et de la Petite-Russie — elle l'est d'assez ancienne date pour être devenue l'élément proprement vital de la noblesse polonaise. Par contre la conception petite-bourgeoise est d'importation récente : elle se forme dans les collectivités juive, polonaise des villes, et étrangères (industriels et commerçants allemands, belges, français, etc.) ; elle sert de justification aux paysans en voie économiquement ascendante, et aux nobles en voie de déchéance.

Il y a quelques années — dans le détail, les conflits ont une apparence plus complexe — le peuple polonais était ainsi scindé en trois groupements qui, pour des raisons immédiates, surtout économiques, s'efforçaient chacun d'imposer à la totalité sa conception propre de l'univers et de la société, conception illusionniste. Psychologiquement, le fait saillant était la variation, d'un groupe à l'autre, de la notion et du sentiment de l'*honneur*. Les luttes actuelles ont accusé le conflit, et en même temps des courants nouveaux, autonomiste d'une part,

socialiste de l'autre, l'ont encore compliqué.

Il apparaît donc que, pour que le vaste champ d'investigation dont parle M. de Gaultier puisse être au moins défriché, quelques conditions sont nécessaires qui ne se rencontrent guère : des contrastes très nets, des luttes économiques et politiques actuelles, des philosophies et des esthétiques élaborées de longue date, diverses et multiples. En ce sens, les pays du Vieux Monde offrent des éléments abordables d'appréciation et d'analyse.

Il semblerait, même sans sortir du Vieux Monde, que la difficulté des recherches augmente avec la simplicité des milieux, où les actions et les réactions sont moins fortes, et aussi moins nombreuses et moins enchevêtrées. Il serait utile, pour savoir s'il en est ainsi, qu'on tentât de définir le Bovarysme spécifique des Bretons, par exemple, ou des Basques. Il y a en Europe nombre de petits groupements qui se jugent autres et se veulent autres que les agglomérations circonvoisines. L'Autriche-Hongrie et la Russie, les régions du Caucase : autant de parcelles mosaïquées du vaste champ dont il s'agit.

Restent les autres, tous ces innombrables groupements à divers stades de civilisation matérielle et de développement intellectuel. Entre

tous ces groupements se jouent des interactions innombrables : il y a sans cesse assimilation ou rejet par l'un quelconque d'entre eux de coutumes « étrangères ». Mais ce mot ici prend un sens spécial. Étrangère sera pour une tribu la tribu limitrophe, qui parle un dialecte différent ; étranger au clan sera le clan, apparenté pourtant, avec qui le mariage est non seulement licite, mais ordonné, à l'exclusion de tout autre clan (c'est la règle exogamique), le dialecte des deux clans étant le même.

J'ai tenté naguère (1) de déterminer le mécanisme des modifications sociales à l'intérieur de tribus relativement primitives (Australiens centraux), peu nombreuses et non soumises à des influences du dehors, j'entends extra-australiennes. J'ai montré comment ces modifications étaient d'une part l'œuvre d'individus nettement « individualisés », connus pour leur personnalité remarquable, leur don poétique, leur mémoire, leur pouvoir d'invention religieuse et juridique ; et, d'autre part, le résultat d'interactions, à l'intérieur d'un même groupement large (tribu ou groupe de tribus), entre clans voisins. Il y a

1. *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, Guilmoto, 1906. Introduction, chap. IV.

dans les régions frontières, au sens géographique et sociologique du mot, un procès d'accommodation de coutumes opposées ou simplement différentes. Des conseils de vieillards examinent périodiquement les modifications ainsi apportées au détail des coutumes et, après discussion, les rejettent, ou les acceptent et les rendent alors valables pour toute la communauté intéressée. Un examen suffisamment approfondi des sociétés australiennes — les plus primitives actuellement, j'y insiste — démontre donc l'action, dans l'évolution sociale, de deux facteurs : l'invention individuelle et l'assimilation collective.

Pour chaque clan considéré à part, la pression aux régions frontières a la valeur d'une action « étrangère ». Et ce qui est exact du clan l'est aussi, en considérant de proche en proche l'humanité entière, de la tribu, du conglomérat de tribus, du peuple, de la nation.

Ceci sera exact encore pour chacune des institutions examinées à part. Comme exemple précis, on citera le processus de formation du langage commun, par exemple du français, par assimilation d'éléments divers provenant des langages spéciaux, langages techniques, patois, langue de l'enfant, etc., procès dont la nature et l'explication ont été exposées récemment par

M. Meillet (1). Il serait aisé de montrer comment, de même, la coutume générale se forme par intégration ou rejets successifs d'éléments empruntés aux coutumes spéciales ; comment encore le catholicisme a admis des rites païens orientaux, grecs, italiques, germaniques, etc. ; comment le rituel catholique romain est une résultante d'incorporations de rituels diocésains ; comment ces derniers conservent une part d'originalité tout en subissant l'infiltration du rituel romain ; comment, en un mot, le rituel catholique considéré en son tout a vécu au cours des siècles d'emprunts et de rejets pour atteindre sa forme actuelle, qui tend à l'unité, c'est-à-dire à la pétrification.

Et si l'on élargit encore la vision, si l'on tente d'évoquer toutes les transformations, vastes ou minimes, de l'humanité, depuis ses origines et dans tous ses groupements, on voit les croyances, les coutumes, les institutions déferler, se rejoindre, se combiner, s'échafauder, se neutraliser, mues d'une incessante agitation dont la raison d'être semble d'abord incompréhensible, au point qu'on ne la croirait dépendre que du hasard. Car, après examen attentif,

1. A. Meillet, *Comment les noms changent de sens*, Année Sociologique, Alcan, 1907.

l'explication par la seule « utilité matérielle » doit être rejetée. L'échec de la théorie « économique » est définitif.

Il y aurait donc intérêt à mettre à l'essai la théorie illusionniste de M. de Gaultier. Peut-être rendra-t-elle intelligible un aspect de l'évolution complexe des sociétés ; peut-être aidera-t-elle à en dégager certaines dominantes, et, par là, à en formuler les lois. Mais on n'ose l'espérer pour sitôt, car trop nombreuses encore sont les inconnues : inconnus demeurent dans le détail non seulement la plupart des actes (coutumes, rites), mais surtout les représentations (croyances, concepts) ; la psychologie humaine au sens large débute à peine. L'étude psychologique de l'Européen même est encore si peu avancée ! Si l'on fait abstraction de tous les renseignements déformés par l'application au « sauvage » des points de vue européens, surtout chrétiens, il reste peu de documents utilisables, et parmi ces derniers on trouvera surtout des enquêtes de psychologie expérimentale, qui instruit sur les mécanismes, mais non sur les résultantes. Ainsi les faits qui permettraient d'appliquer les points de vue de M. de Gaultier sont encore rares pour deux raisons : optique particulière et spécialisation des observateurs.

Le seul cas bien net et bien décrit de Bovarysme collectif non-européen que j'aie trouvé (1), c'est celui des Nègres de la République de Libéria, sur le golfe de Guinée.

L'observateur, Maurice Delafosse (2), avait

1. Dans l'article cité, *Le Bovarysme de l'Histoire*, M. de Gaultier fait allusion aux Polynésiens décrits par M. Max Anély, mais c'est là un document plus littéraire que scientifique. Les Maori de Nouvelle-Zélande prêteraient mieux à l'étude du Bovarysme, quelques uns d'entre eux ayant assimilé la civilisation européenne, parlementarisme compris, avec une étonnante facilité. Je n'ai pas osé prendre le cas des Japonais, sur lesquels on a écrit bien des erreurs : il me semble que si notre civilisation a pris si vite racine en ce pays, c'est grâce à des identités psychologiques, latentes depuis peu, mais émergées une fois déjà dans la vie sociale japonaise, aux xve-xviie siècles, identités parallèles à des identités d'organisation (féodalité, etc.) : mais enfin ni Lafcadio Hearn, ni, a fortiori, la plupart des Européens ne me paraissent sûrs pour une étude du Bovarysme Japonais. Le cas des Amérindiens, cité par M. de Gaultier (*Le Bovarysme*, p. 241), est sujet à caution : les Cherokies, entre autres, ne sont pas près de disparaître ; et avant tout, quel est le Bovarysme initial des Amérindiens ? opposé ou non à celui des Anglo-Saxons, si profondément religieux aussi ? Les Nègres des États-Unis et des Antilles prêtaient à l'observation (humanitarisme, droits de l'homme, etc.), mais je n'ai pas assez de documents pour pouvoir suivre de près le choc des illusions voulues et des réalités imposées.

2. Cf. Maurice Delafosse : *Un État Nègre, la république de Libéria*, publication du Comité de l'Afrique française, 1900 ; *Les Libériens et les Baoulé, Nègres dits civilisés et Nègres dits sauvages*, extrait de la revue *Les Milieux et les Races*, 1901 ; Villamur et Delafosse, *Les Coutumes Agni*, Paris, 1904 ; Delafosse, *Les Frontières de la Côte d'Or, de la Côte d'Ivoire et du Soudan*, Paris, 1908, etc.

vécu plusieurs années parmi des Nègres « non-civilisés », notamment chez les Krou, les Baoulé, les Agni, etc., avant d'aller au Libéria comme consul de France. Il parle une douzaine de dialectes locaux ; il a l'esprit comparateur, l'observation précise, le style incisif. Enfin, don trop rare chez les ethnographes, auquel il est cependant si nécessaire, il sait dédoubler sa personnalité ; qui ne sait, ou ne peut se dédoubler, transpose. Ceci était nécessaire à dire : car, en ethnographie surtout, « la critique du témoin » s'impose autant que celle du témoignage.

La république de Libéria est située sur le golfe de Guinée, entre la colonie anglaise de Sierra-Leone et la colonie française de la Côte d'Ivoire ; elle ne s'étend en fait que sur une bande côtière de 10 kilomètres, tout l'arrière-pays étant occupé par des « sauvages » que les Libériens redoutent fort, bien qu'ils les appellent « leurs frères païens ». La fondation du Libéria est l'œuvre de sociétés philanthropiques privées, composées surtout d'Américains, mais dont les fonds venaient des pays scandinaves et d'Angleterre ; les différentes Églises et Missions libériennes sont d'importation américaine. En 1829, 110 sociétés s'occupaient de rapatrier les Nègres des Antilles et des États-Unis dans

leur pays. L'historique de la colonisation est intéressant dans le détail parce qu'on y voit le rôle prépondérant qu'y jouèrent les Blancs : le Dr Ayres, Jehudi Ashmun le fondateur de la capitale actuelle Monrovia, Buchanan qui fonda Grand-Bassa, Harper qui fit Cape Palmas, Finley qui fonda Granville. En 1832 les Noirs étaient déjà 2.500. En 1847 une assemblée de représentants des quatre districts proclama l'indépendance du Libéria, élabora une constitution sur le modèle de celle des États-Unis et élut Président de la République le demi-blanc J.-J. Roberts. Le président suivant, Benson, était un nègre pur ; tous deux appartenaient à la souche des premiers émigrants. Les présidents depuis furent toujours des Nègres.

Or, du jour où l'élément blanc perdit la prépondérance effective, la régression commença, tant culturelle que mentale. Mais l'orgueil local n'en grandit que davantage. L'ambition de leurs ancêtres avait été de *valoir* des Blancs ; aux États-Unis, c'est encore cette ambition qui s'exprime, et contre laquelle les Blancs luttent par des mesures assez connues : wagons, ascenseurs, hôtels spéciaux, etc., pour « gens de couleur ». De récits circonstanciés de crimes commis par des Nègres, surtout de viols, il me semble ressortir que souvent la prise par la

force d'une femme blanche est l'un des moyens par lesquels le Nègre américain veut affirmer sa « valeur raciale » ; le geste le plus violent, et spécifiquement le plus grave, prend alors la portée d'une révolte contre la prétendue supériorité anthropologique.

Mais les Libériens ont depuis longtemps dépassé ce stade : ils se sont, à leur sens, montrés égaux aux Blancs : et maintenant ils les méprisent. Ainsi s'explique, par une transvaluation normale, le fait que, quel que soit son teint, olivâtre ou même presque blanc suivant les croisements, tout Libérien se proclame orgueilleusement : *Negro*.

Mais ce même nom ne s'applique pas aux Nègres indigènes : les Libériens descendants de Nègres américains traitent les Noirs de l'intérieur et des colonies voisines de « frères païens ». Ainsi à l'illusionnisme social se combine ici l'illusionnisme religieux : le premier pas d'affiliation à la collectivité dirigeante doit être la conversion au christianisme. Mais le christianisme libérien est formel : c'est un amalgame amusant de pratiques et de notions de toutes origines ; le voyage est long, et les avatars inéluctables, de la Palestine à l'Angleterre, aux États-Unis, puis au Libéria. C'est au point qu'il existe au Libéria des missions protestantes

dont le but semble être, non pas tant de convertir les « pauvres frères païens » que de maintenir les Libériens en un christianisme pas trop dégénérescent.

Il va de soi que les Libériens, puisqu'ils se veulent *Negro* et *chrétiens*, se veulent aussi *civilisés*. Et c'est dans la forme de leur civilisation que se marque le mieux, aux regards de l'étranger, l'étrange bovarysme local. Les premiers chefs appliquèrent simplement au Libéria des principes dont la valeur pratique se marque sans contestation possible dans l'essor industriel et commercial des États-Unis. C'est par la divergence des résultats que s'exprime ici en particulier l'exactitude de ceci : que les méthodes valent ce que valent ceux qui les manient.

Les Blancs avaient construit des villes, des maisons, des monuments, des routes et fondé toutes sortes d'établissements agricoles, industriels, commerciaux à l'américaine et à l'européenne. Les premiers colons venus d'Amérique avaient travaillé comme esclaves dans les plantations des Etats du Sud ; après la période de lutte, ils fondèrent de petites exploitations où ils s'adonnèrent surtout à la culture du café indigène, alors sauvage et qu'ils améliorèrent, d'où la variété dite café de Libéria. « Leur café, bien

préparé, bien nettoyé, bien blanc, bien trié, était coté sur les marchés d'Europe et se revendait bien, et c'est l'un des meilleurs connus. » Mais on agrandit démesurément les plantations, sans réfléchir que la main-d'œuvre — qu'il faut en très grand nombre pour cette culture — ne s'accroissait pas proportionnellement. On cueillit les baies trop tard; mal séchées, elles s'avarièrent; on mélangea les bonnes et les mauvaises; on expédia le tout en Europe ; personne n'en voulut; le café de Libéria perdit toute la considération acquise et fut déclassé ; les planteurs furent ruinés, les plantations abandonnées. Et les caféiers retournèrent à l'état sauvage. Aux environs de Monrovia on ne voit que ruines de fermes, moulins abandonnés, alignements de caféiers géants envahis par les lianes et les ronces. Et pour le reste, les Libériens cultivent d'une manière aussi primitive que leurs voisins « sauvages ».

Même histoire pour l'industrie : le vieux Cooper construisait des baleinières et des goélettes ; mais personne n'a suivi son exemple.

Les Américains blancs tracèrent à Monrovia des avenues, mais l'herbe y pousse si bien que c'est le pâturage préféré de tous les bœufs de la capitale ; et il est dangereux de s'y promener la nuit sans lanterne à cause des trous, des

puits, des blocs de granit qui « en rompent la monotonie ». Les rues qui descendent à la rivière sont devenues des torrents ; on voit çà et là des poteaux qui ont supporté des réverbères ; quelques réverbères existent même au moins en partie, mais à l'exception de ceux qui se trouvent devant quelques maisons habitées par des Européens, Delafosse n'en a jamais vu d'allumés. Dans la campagne il y a des routes : ce sont les planteurs allemands qui les entretiennent. A Monrovia il y a des quais construits par les premiers colons : « les générations suivantes ne se donnent même pas la peine de les entretenir ». Sur les cartes on voit indiqué un phare ; le gouvernement français avait donné les lampes nécessaires ; mais la bâtisse n'a jamais dépassé 2 mètres de hauteur ; et une lampe à pétrole sur un pieu de bois oblique, tel est le phare des cartes.

La « Chambre des Représentants » est une grande maison rectangulaire blanchie à la chaux : « Un escalier extérieur en pierre conduisait autrefois aux bureaux du ministère des Affaires étrangères et des Finances, qui se trouvent au premier ; mal construit, cet escalier s'écroula ; on ne l'a jamais refait et depuis de longues années une sorte d'échelle en bois permet seule à Leurs Excellences de se rendre à leurs bureaux. »

Quant à l'armée et à la marine, elles sont proprement étonnantes. Les uniformes sont inénarrables, et aussi les armes : les soldats portent des fusils de tous les modèles possibles, et ceux qui n'en ont pas présentent, sur le passage des autorités, un bâton. Le Libéria a deux canonnières : elles sont ensablées sur la côte de Krou.

Le costume est, comme de juste, à l'européenne, exagérément. Et quand le Président a lu aux Chambres son message annuel, il offre aux hauts fonctionnaires de la République et aux représentants accrédités des Puissances étrangères un grand lunch, où il y a deux chaises pour tous et des carafes ébréchées : mais on est en redingote ou en habit.

Ce sont là quelques faits entre cent autres aussi amusants qu'a notés, sans rire, Maurice Delafosse. Il a cherché à s'expliquer ce phénomène curieux d'une véritable civilisation, partie avec toutes garanties de réussite, et qu'il a suffi de soixante ans pour réduire à un squelette lamentable. La théorie de Delafosse est que « les nègres en général et les Libériens en particulier sont susceptibles de perfectionnement et de progrès, mais que ce perfectionnement et ce progrès sont destinés à un arrêt brusque si on a cherché à les orien-

ter dans le sens de notre civilisation européenne. »

Avant d'aller au Libéria, Delafosse avait vécu plusieurs années parmi les nègres « non civilisés » de la Côte d'Ivoire ; il constate que les gestes des Libériens cessent d'être ridicules dès qu'ils ne sont plus accomplis par des noirs vêtus à l'européenne ni prétentieux, mais par des noirs habillés à l'indigène, s'asseyant par terre, et ne se donnant que pour ce qu'ils sont.

Or, l'intéressant, c'est justement que les Libériens se veulent autres qu'ils ne sont. Ce n'est pas la civilisation extérieure qu'on leur a imposée, qui se montre à l'expérience trop lourde pour leurs épaules, mais bel et bien la raison d'être bovaryque. Cette illusion les fait mourir... mais en même temps elle les fait vivre. Il semblera bizarre de parler d'eux comme de déracinés, et tel est le cas, pourtant. Leurs ancêtres avaient été arrachés trop violemment de leur milieu natal pour qu'un retour aux pays ancestraux pût être suivi d'une réadaptation. Les vrais adaptés, ce sont ceux qui sont restés aux États-Unis, dans un milieu mental et culturel contre lequel il n'y avait à lutter que pour y conquérir ses entrées. Au contraire les Libériens n'ont pas en face d'eux cet obstacle.

La décadence culturelle est le signe visible

d'une disproportion interne : entre la conception bovaryque et la psyché réelle. Qu'il s'agisse bien d'une théorie voulue comme telle, c'est ce que prouve l'organisation de l'enseignement au Libéria : c'est presque le pays au monde où il y ait le plus d'écoles ; il y en a pour les deux sexes, et les plus petits hameaux en ont. Dans la pratique, les élèves manquent et les professeurs savent à peine écrire. Un certain nombre de Libériens, élevés en Angleterre, aux États-Unis ou à Sierra-Leone sont vraiment instruits. Ce sont les théoriciens et les soutiens du Bovarysme libérien. Ils fondèrent naguère une Université, où l'on enseigna les langues vivantes, le grec, le latin, l'hébreu, l'histoire universelle, la théologie, les sciences. Mais au bout de quelques années les élèves se fatiguèrent, et de nos jours le magnifique bâtiment tombe en ruines ; les serpents font des nids dans les salles d'études et la forêt envahit les cours. Il ne reste donc plus aux Libériens que leurs journaux pour leur persuader de persévérer dans leur illusion.

Cette illusion, Delafosse n'a pas été le seul à en noter le danger. Voici comment s'est exprimé plus récemment un haut fonctionnaire colonial anglais, Sir H. H. Johnston (1), qui a

1. Voir plus loin, p. 226, note.

vécu d'abord dans l'Afrique Centrale Anglaise et dans l'Ouganda et qui a donc aussi cet avantage d'avoir vu de près des Nègres « sauvages ». Il dit des Libériens :

Leur idéal est anglo-saxon à faire pitié... Le christianisme libérien est une copie exacte du christianisme étriqué qui a été celui de l'Angleterre depuis l'époque puritaine jusqu'à l'éveil d'un meilleur état de choses, au milieu du XIXe siècle. Les enseignements du christianisme... ont été surchargés d'une adoration de la lettre de l'Ancien Testament, qui est inconcevablement ennuyeuse, inutile et futile... On ne pourra jamais trop répéter que l'idéal des Libériens a été jusqu'ici celui de la Nouvelle-Angleterre et non celui de l'Afrique. Habitant la côte occidentale d'Afrique, ils tournent encore leur face et leurs pensées vers la côte orientale de l'Amérique du Nord, qui à son tour ne fait que refléter la civilisation de l'Angleterre du XVIIIe siècle.

Et sir Harry de conclure :

Faites de vous des Africains civilisés et non des pseudo-Anglo-Saxons. Étudiez les langues ouest-africaines et non l'hébreu, le grec et le latin...

Tout ceci, ce sont des symptômes d'un état d'esprit caractérisé, du Bovarysme. M. de Gaultier remarque que, dans ses *Considérations inactuelles*, « Nietzsche pose, à propos d'une

circonstance particulière et d'un cas déterminé la question fondamentale : Dans quelle mesure convient-il qu'un peuple se conçoive à l'image de son propre passé historique, à l'image du passé historique de l'humanité ? »

Pour les Libériens, le passé de l'humanité n'entre pas en jeu, ni même leur propre passé, mais seulement le passé de deux groupements limités, les anciens Juifs et les Puritains anglo-saxons. Ainsi le cas particulier se montre-t-il plus expressif par sa simplicité relative. Le théoricien ici s'accorde avec les observateurs pour jeter le cri d'alarme aux Libériens enlisés : plutôt se régénérer par un retour à la vitalité fruste mais puissante des « frères païens ». Encore le conseil n'est-il peut-être pas, à la réflexion, si bon : ce serait encore un retour à autrui, encore une imitation, encore un Bovarysme particulier. Un Libérien intelligent, M. Blyden, croit que le salut viendra « d'un heureux compromis entre l'islam et le christianisme », c'est-à-dire d'un compromis bovaryque entre deux fictions : remède également impossible.

Il resterait — mais ces choses-là se font d'elles-mêmes, aux jours d'un malaise général intolérable — il resterait une révolution brutale qui anéantirait toutes les entraves et qui

permettrait de rebâtir à nouveau un idéal libérien spécial, et une civilisation. Mais avec des Nègres « civilisés », sait-on jamais ? Voyez Haïti !

Il faudrait que le sort des Libériens fût connu des autres Nègres encore à demi-sauvages, et que ce fût pour eux un avertissement de ne pas adopter l'illusion des Blancs. Ils ont les leurs, qui se marquent par des systèmes d'organisation politique, matrimoniale, économique et juridique admirablement construits pour les pays tropicaux. De quelle utilité peuvent leur être des formes de civilisation élaborées en pays tempérés ? Ce qui est assimilable d'une civilisation, ce sont ses éléments externes, surtout les moyens de communication et de transport. Les Hindous voyagent en chemin de fer, mais ne s'européaniseront pas pour cela. Les Japonais ont des cuirassés : ils resteront mongols. Tant qu'ils garderont l'illusionnisme à base bouddhiste ou shintoïste, ils seront pour nous des rivaux redoutables ; ils cesseront de l'être dès qu'ils essayeront de le remplacer par notre illusionnisme judéo-chrétien, gréco-romain et germanique.

Le Bovarysme est tantôt une force, tantôt une faiblesse. Ce qui fait forts et aptes à vivre les Nègres à demi-sauvages de la Guinée, c'est

qu'ils se veulent tels qu'ils sont (1) ; ce qui rend faibles les Libériens, c'est de se vouloir autres qu'ils ne sont.

Pour faire bien comprendre la portée générale du cas particulier exposé ici, et son mécanisme interne, je ne saurais mieux faire que de citer le passage suivant du *Bovarysme :*

Pour le groupe, pour la collectivité, de quelque nature qu'elle soit, la possibilité et le danger de se concevoir différent de lui-même se réalisent aussitôt qu'un certain nombre des individus qui le composent subit la fascination d'une coutume étrangère au lieu de subir la suggestion de la coutume propre à son groupe. Voici, dès lors, la collectivité divisée avec elle-même : sa réalité acquise la prédispose à de certaines manières d'être et elle est incitée par quelques-uns des siens à en adopter d'autres. Le mal est ici beaucoup plus facile à constater qu'il ne l'était dans l'intimité d'une psychologie individuelle, car il s'exprime par une division entre les différents individus du groupe, les uns demeurant fidèles à l'imitation de la coutume héréditaire, les autres s'appliquant à imiter le modèle étranger. Cet antagonisme engendre un défaut de convergence dans l'effort commun et ce dommage, ainsi que chez l'indi-

1. Voir, sur ces Nègres, la série de volumes publiés à l'occasion de l'Exposition de Marseille, notamment sur la Côte d'Ivoire, et les travaux de Clozel, Villamur, Delafosse, Thomann, — puis pour le Togo allemand ceux de Klose, Spieth, Westermann, etc.

vidu, se traduit, tantôt par des effets superficiels et comiques, tantôt par des conséquences plus graves, déterminant un rendement moindre de l'activité générale, une dépréciation de l'énergie collective, une production moins parfaite, une impuissance et jusqu'à une complète désagrégation (1).

C'est bien à ce dernier stade qu'en sont les Libériens, et rien ne fait prévoir qu'ils trouvent d'eux-mêmes une issue à cette situation dont ils ne sont pas responsables. Leur cas est d'une complexité vraiment tragique. Car la conception d'eux-mêmes qu'on leur a imposée, ceux qui l'ont imposée ne l'avaient point eux-mêmes inventée. Ce même vêtement d'emprunt, c'est d'Angleterre qu'ils l'avaient emporté en Amérique. Et en Angleterre enfin l'antagonisme des génies indigènes, celte ou germanique d'une part, et du christianisme de l'autre, fournit un exemple admirable d'illusionnisme collectif, que M. de Gaultier a d'ailleurs analysé avec précision.

Tant qu'ils appliquent à eux-mêmes leur faculté bovaryque, les Anglo-Saxons et les Américains demeurent les maîtres de l'enjeu. Ils utilisent cette faculté dans des directions variables, toutes adaptées au but primordial : continuer d'être. Si telle nuance est un poison, telle

1. *Loc. cit.*, p. 96.

autre se forme automatiquement, qui sera l'antidote. Contre le poison, le Nègre Libérien ne peut qu'une chose : se refaire d'abord Nègre sauvage.

Mais peut-être est-il trop tard. D'ailleurs du coup toute la race blanche interviendrait. Elle est là pour « civiliser » ; c'est sa « mission ». L'esclave américain, ayant été civilisé, n'a plus le droit de se « déciviliser ». Il attenterait à la majesté de ses éducateurs, il se rendrait coupable d'un sacrilège (1).

Et voici que la théorie de M. de Gaultier jette

1. Ceci était écrit lorsque parurent : le *Rapport* pour 1906, par le cap. C. B. Wallis, consul de Grande-Bretagne à Monrovia sur le commerce, etc., du Libéria (Dipl. and cons. Rep., Annual series, n° 3750), le livre de Sir H. H. Johnston, *Liberia*, 2 vol. 4°, 1907, et un article de M. Delafosse, *Le Liberia en 1907*, Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française, n°s 11 (nov. 1907) et 12 (déc. 1907). Je ne croyais pas si bien dire. Les Anglais ont mis délibérément la main sur les finances libériennes, réorganisé la banque et la situation économique. De grandes compagnies (la Liberian Development C° et la Liberian Rubber Corporation) ont été fondées et sont toutes deux dirigées par M. J. F. Braham, « un Anglais pour ainsi dire francisé ». Inutile d'entrer dans les détails : le Liberia en revient au point d'où il était parti, et ce sont les Blancs qui mettent en exploitation le pays, les Blancs qui se jouent à l'aise dans leur propre civilisation, trop dure, trop systématisée pour les Nègres libériens, incapables même, on l'a vu récemment, de délimiter leurs frontières, et obligés de faire appel à des topographes hollandais.

une lumière crue sur le mécanisme de la colonisation, sous ses formes diverses, plus ou moins violentes, plus ou moins réussies. Bien des facteurs y entrent en jeu. Mais le facteur psychologique avait été par trop négligé, sinon volontairement dédaigné. Il y a une adaptation psychologique, aussi, qui déjà entre en jeu lors des contacts individuels, mais dont le rôle est surtout grand lors des contacts de collectivités.

En forçant les Nègres des pays tropicaux ou les Océaniens à adopter notre conception de la pudeur, donc à se vêtir, nous les tuons. C'est là un cas brutal, où la physiologie et la psychologie indigènes sont atteintes à mort d'un seul coup. Mais d'ordinaire notre influence psychique ne s'exprime pas par une action unique, bien remarquable. C'est, le plus souvent, peu à peu que les gestes et les manières de sentir indigènes se modifient, que les antagonismes individuels et collectifs s'exacerbent, que les groupes se désagrègent et meurent. C'est lentement que s'infiltre une conception nouvelle du monde, destructive de la conception locale.

Comme de juste, certains groupements opposent à notre influence des moyens divers de résistance, j'entends d'ordre psychique et social. Aux Nègres du Soudan, de la Guinée et du Congo français septentrional s'en offre un qui

est puissant : l'Islam. L'illusion ici aussi est sans doute importée : mais elle apparaît, si l'on en juge par les progrès de l'Islam en Afrique, et par ce fait que jamais un musulman ne se fait chrétien alors que des chrétiens se convertissent à l'Islam, comme aisément assimilable, autant par le Nègre que par le Tatar, l'Hindou et le Chinois. Pourquoi l'est-elle davantage en Afrique et en Asie, et moins en Europe, que le Christianisme ? C'est là encore un vaste sujet de recherches, dont bien peu d'éléments utilisables ont été réunis. Un groupe nègre qui passe à l'Islam, loin de se désagréger, persévère, augmente, se raffermit.

Peu importe alors aux Nègres islamisés notre conception du monde, notre Bovarysme : ils ont le leur enfin, qu'ils rêvent, qu'ils suivent, qu'ils vivent. Et il les fait vivre.

Que si l'on voulait appliquer encore à des cas relativement restreints le point de vue de M. de Gaultier, il faudrait reprendre la question des métis. Il est absurde de prétendre, avec la vieille formule, qu'un métis « hérite seulement des défauts de ses parents ». Si cela était, en donnant à ce mot de défauts un sens non pas éthique, mais biologique, il n'y aurait plus d'humanité. Car depuis les milliers d'années que l'humanité se meut, que les groupes se dé-

placent et s'entremêlent, il n'y a plus, en aucune région du globe, de « race pure ». Mais l'observation si mal formulée est exacte en ce sens que le métis est un terrain de lutte entre des tendances plus ou moins opposées et nombreuses. C'est un être complexe, ce qui ne signifie pas inapte à vivre ou incapable de produire. Les cas individuels ici aussi sont assez abordables. Mais l'étude intéressante serait celle qui porterait sur des collectivités, par exemple sur certains groupes français, sur les Anglo-Cherokies de l'Ohio, sur les Malais des Indes Néerlandaises, sur les Aïno-Japonais des Iles du Nord, sur les Russes descendant de Tatars et de Mongols, etc. Il en ressortirait sans aucun doute cette constatation que le « pouvoir de se concevoir autre » a joué dans la formation et le maintien des groupements et de leurs civilisations un rôle considérable (1).

1. Cf. à propos de cette étude, et surtout des Maori étudiés par M. Max Aubéry, J. de Gaultier, *Nietzsche contre le Surhomme*, « Mercure de France » du 16 aout 1908, p. 577-585.

LES DÉBUTS DE L'ÉTAT ET SES RAPPORTS AVEC LES GROUPEMENTS SEXUELS

Tout historien qui veut comprendre les raisons d'être des institutions anciennes se voit forcément un jour ou l'autre obligé de rompre les barrières que lui oppose la tradition et de s'adresser aux faits ethnographiques. Plusieurs historiens ont fait déjà l'expérience de cette nécessité et quelques-uns d'entre eux ont même délaissé ensuite l'étude exclusive de l'antiquité pour s'intéresser à celle de l'humanité tout entière. D'autres utilisent l'ethnographie comme discipline accessoire mais en ne reconnaissant qu'avec mauvaise grâce les services qu'elle leur a rendus : tel M. Eduard Meyer (1) auteur d'une *Histoire de l'Antiquité* à

1. Eduard Meyer, *Ueber die Anfaenge des Staats und sein Verhaeltniss zu den geschlechtlichen Verbaenden und zum Volkstum*, Comptes rendus de l'Académie des Sciences de

juste titre renommée, qui a pris une attitude d'hostilité assez prononcée à l'égard des ethnographes dans sa communication à l'Académie des sciences de Berlin sur les Débuts de l'État. Voici, exposées brièvement, les opinions de M. Meyer. Partant de l'observation, il constate d'abord que l'homme ne peut vivre isolé. L'homme est un animal grégaire, et à toutes les époques, aussi loin qu'on puisse remonter, on le trouve formant avec ses semblables des associations plus ou moins lâches ou serrées. Leur objet fondamental est la préservation à la fois de l'individu, du groupe et de l'espèce. Si l'individu a quelque liberté d'action, ce n'est qu'à l'intérieur du groupe ; et s'il s'oppose au groupe, celui-ci l'expulse ou l'anéantit.

Déjà chez les abeilles et les fourmis l'individu n'a de raison d'être que par rapport à la communauté. Il en devait être de même de l'ancêtre, pithécanthrope ou anthropoïde, de l'homme, et aussi de l'homme primitif : sinon il n'aurait pu ni naître, ni vivre, ni se reproduire. Toutes les activités, toutes les inventions humaines présupposent l'existence de groupe-

Berlin, section philosophique et historique, 1907, XXVII. Cette communication a été depuis rééditée par l'auteur dans le t. I (*Elemente der Anthropologie*) de la nouvelle édition de sa *Geschichte des Altertums*, Leipzig, 1908.

ments qui ont profité des expériences individuelles, les ont conservées et transmises. Quant aux institutions, leur nature même postule le groupement. Et M. Meyer arrive à cette première conclusion : « Ainsi, l'organisation en groupements simples (hordes, tribus, etc.) tels que nous en rencontrons partout empiriquement où vivent des hommes n'est pas seulement aussi ancienne que l'homme ; elle l'est bien davantage ; elle est la condition préalable de la formation même de l'espèce humaine. »

Quels étaient les caractères physiques et psychiques de ces premiers groupements ? Nous l'ignorerons toujours. Mais la connaissance que nous possédons actuellement de l'évolution générale du monde vivant doit faire admettre que ces groupements se sont, aux deux points de vue, différenciés de plus en plus au cours des générations. Chaque groupement hérite d'un ensemble d'acquisitions antérieures que nous nommons civilisation. Mais, tout en étant identiques dans leurs bases fondamentales, les diverses civilisations se distinguent nettement les unes des autres, et chaque groupement possède ainsi une personnalité propre, une individualité. D'autre part les groupements influent les uns sur les autres, d'où une tendance à l'uniformisation. Ces deux tendances, de différen-

ciation et d'uniformisation, agissent aussi à l'intérieur du groupe et ce sont elles qui permettent à chaque individu de donner un jeu plus ou moins large à ses activités. Selon que l'une ou l'autre tendance est la plus forte, il y a continuité sociale ou dislocation. Ici encore l'individu ne peut subsister comme tel. Brigand, par exemple, il s'associera à d'autres brigands. De toutes manières, les fragments se coordonnent de nouveau et forment un groupe nouveau, ou se joignent à d'autres groupes déjà existants.

Mais, et voici par où les associations humaines se distinguent des troupeaux animaux, aucun groupe humain n'est isolé. Une société humaine, l'ethnographie et l'histoire le démontrent, est toujours un complexe de groupes qui se superposent, ou s'entrecroisent. C'est ainsi qu'à l'intérieur d'une tribu de demi-civilisés on trouvera des classes d'âge, des classes sexuelles (phratries), des clans totémiques, des groupements par industries, etc., puis des sous-tribus, des sous-clans, des sous-phratries, etc. Ces groupements à leur tour dépassent la tribu, en ce sens, par exemple, que les mêmes phratries se rencontrent d'un bout à l'autre de l'Australie; de même les gens de même totem se jugent apparentés quelle que soit leur tribu. Chaque individu appartient ainsi à plusieurs groupe-

ments, mais plus ou moins ; chacun d'eux lui impose des règles de conduite spéciales, d'où parfois des conflits. Et c'est tantôt le groupe le plus étendu qui impose sa volonté; tantôt, au contraire, ce sont les petits groupements, plus individualisés et de contexture plus serrée, qui sont vainqueurs et font éclater le groupement général, ou *État*.

L'*État*, c'est, d'après M. Meyer, le groupement « qui ne considère tous les autres que comme des parties subordonnées et qui impose à tous sa volonté et son but propres... qui ne reconnaît pas à ses membres, en cas de conflit, de devoirs envers des groupements étrangers, mais les distingue nettement de tous les autres hommes... Cette forme dominante du groupe social, qui comprend essentiellement la conscience d'une unité complète et autonome, c'est l'État. Et nous devons regarder l'État, tant idéalement qu'historiquement, comme la forme primaire de la communauté humaine, comme le groupement qui correspond au troupeau chez les animaux. Il est donc antérieur à l'espèce humaine dont l'évolution n'a pu se faire qu'en lui et par lui. »

Comme on voit, M. Meyer adopte au fond le point de vue d'Aristote. Par contre, il s'oppose ainsi à maintes théories récentes proposées par

les ethnographes. M. Meyer critique ces théories, et l'on ne peut le plus souvent que lui donner raison.

Ainsi Ratzel regardait comme caractéristique de l'État l'existence de limites géographiques précises. Or, on sait que les tribus de nomades et de chasseurs, tout en connaissant fort bien leurs domaines territoriaux, n'y sont cependant pas attachées à demeure et transportent aisément en des régions nouvelles leur organisation sociale tout entière. Les Athéniens en 480, les Spartiates en 366, les Hollandais en 1672 se sont absolument détachés du territoire. Ce n'est donc pas lui, mais l'unité de volonté, l'exécution des règles juridiques et l'organisation politique et militaire qui constituent les éléments essentiels de l'État; bref, c'est la *conscience de la durée du groupement*. Il va de soi que le nombre compte encore moins que le territoire pour la définition de l'État.

Mais quelles en sont les formes de début? La difficulté tient ici à ce que chez un grand nombre de peuples, au moment où on les voit apparaître dans l'histoire, l'État est peu développé, au lieu que les autres groupements, ceux surtout qui sont fondés sur la consanguinité (c'est le terme même de M. Meyer, et l'on en discutera plus loin l'exactitude) le sont davantage : phra-

tries, clans, générations sont des groupes qui pénètrent en même temps plusieurs États. De même, les petits groupements locaux, communes, villages, possèdent une vie intense, et l'autorité de l'État ne s'exerce sur eux que faiblement. Ceci vaut pour les Grecs, les Israélites, les Australiens, etc. Au fur et à mesure de leur développement, on voit ces groupes se subordonner de plus en plus à l'État et élaborer l'idée d'unité. Il était tentant de reporter ce processus dans le passé et d'admettre que l'État n'a pas existé primitivement, que seuls existaient à l'origine les groupements dont il a été parlé et que c'est de ces groupements qu'est peu à peu sorti l'État. On a, entre autres, supposé que les tribus romaines furent d'abord indépendantes, puis se sont juxtaposées et unies, et se sont enfin soumises à l'autorité des *gentes* dirigeantes. Depuis, l'inexactitude de cette théorie a été reconnue. Et M. Meyer va plus loin : il affirme que, lorsque l'on trouve plusieurs groupes totémiques pénétrant plusieurs tribus, c'est là une preuve que ces tribus constituèrent autrefois une unité qui s'est ensuite résolue en plusieurs États. Il y aurait lieu de contrôler si cette opinion, qui semble exacte pour certaines populations de la côte nord-américaine du Pacifique, peut se soute-

nir pour d'autres demi-civilisés. J'en doute.

Pour l'antiquité juive, grecque, latine, germanique, pour les Arabes, la preuve que cette dislocation de l'idée d'État est récente nous est donnée par les noms que portent les groupes, noms qui démontrent l'ancienne appartenance à un groupe unique. Cette dislocation est, en réalité, le signe d'une civilisation avancée : elle accompagne l'établissement du sédentarisme définitif, stade auquel l'ancienne organisation tribale ne peut plus fonctionner. C'est pourquoi le concept d'État descend et s'applique de proche en proche aux composantes les plus petites, pour acquérir alors une énergie et commencer une évolution nouvelles.

Sur la marche de cette évolution s'opposent donc les historiens, qui prennent surtout pour objet d'étude l'État, et les ethnographes, qui s'intéressent davantage aux autres formes de groupement. M. Meyer, qui est historien, s'explique que les ethnographes aient besoin, pour se reconnaître dans la masse énorme de matériaux disparates auxquels ils ont affaire, d'élaborer des hypothèses sur des faits choisis d'après des idées plus ou moins préconçues. D'où, depuis trente ans, une étonnante accumulation de théories presque aussitôt réfutées que formulées.

M. Meyer d'ailleurs n'insiste pas : il admet

volontiers que c'est là un inconvénient minime, si on le compare aux résultats bruts de tout le travail abattu. Il attaque davantage, par contre, un point de vue qui se fonde, selon lui, sur le « libéralisme moderne » et qui, sous l'étiquette « sociologie », tend à subordonner les droits de l'État à ceux des groupements secondaires d'une part, et de l'autre à ceux de l'individu. A la place de la notion d'État, qui est celle de l'historien, les « sociologues » veulent mettre la notion de « société ». Ici encore les théories sont nombreuses et tôt caduques. Souvent les « principes libéraux » sont relégués au second plan : mais ils n'en sont pas moins la base essentielle. En outre les sociologues ont utilisé, pour leur but, l'ethnographie, dont les résultats semblaient concorder avec les leurs. D'où cette opinion devenue vite courante que « l'État est une formation récente, qui a été précédée d'une période où les groupements fondés sur la parenté physique et sur les rapports des sexes constituaient la formation essentielle de la société et réglaient la vie individuelle. »

Pour M. Meyer, cette conception, qui met à la base du développement social les rapports entre les sexes, n'est soutenable ni théoriquement, ni empiriquement. Le mode d'organisation primitive (famille patriarcale ou matriarcale,

promiscuité (1), prostitution sacrée) n'importe pas ici : ce qui importe, c'est la distinction entre l'union libre (éphémère) et le mariage (définitif) et qui n'ont de commun que l'acte sexuel proprement dit. Les théories « sociologiques » ne se fondent pas sur la première, dont les effets sociaux sont nuls, mais sur le mariage, lequel est soumis à des règles juridiques. Ce sont celles-ci, et non pas la simple satisfaction du besoin sexuel (lequel peut même être satisfait autrement : concubines, prostituées sacrées, etc.), qui font du mariage une institution proprement dite.

Or, et c'est là l'idée maîtresse du Mémoire, les réglementations matrimoniales et la famille, quelles qu'en soient les formes, « ne sont pas des formations naturellement nécessaires ; elles ne peuvent par suite être regardées comme le

1. M. Meyer est d'ordinaire bien informé. Pourtant, pp. 10 et 15, il parle de la « promiscuité primitive » en général et du « mariage de groupe » alors que l'inexistence actuelle ou passée de l'un et l'autre phénomènes a été démontrée ces années dernières (cf. entre autres les travaux de N. W. Thomas). Quant aux documents classiques cités pp. 15-16, note, ils sont bien superficiels et brefs : comment oser s'en servir quand on se rappelle combien difficile est encore l'interprétation des institutions chez les demi-civilisés actuels malgré l'abondance et la précision des grandes monographies ethnographiques récentes ?

germe de toute l'organisation sociale ; ce sont au contraire des arrangements obligatoires qui ont pour objet de soumettre à une réglementation étroite la vie sexuelle et la situation des enfants *à l'intérieur d'un groupement social préexistant.* Cette réglementation n'agit pas spontanément, à la manière d'un instinct — celui-ci ne conduit qu'à l'acte sexuel — mais par la coutume, fondée elle-même sur la contrainte de l'État. » Et plus loin : « Les groupements à base sexuelle n'ont jamais été des groupements autonomes, mais des subdivisions de l'État ; l'Etat n'en est pas issu ; c'est lui au contraire qui les a créés. »

L'argumentation qui conduit M. Meyer à cette conclusion est des plus intéressantes. Il commence, on l'a vu, par constater que la réglementation du mariage n'a pas pour objet principal l'acte sexuel : cet objet principal, c'est la situation des enfants et leur appartenance. Le groupement a bien plus d'intérêt que l'individu à ce que des enfants naissent en nombre suffisant, et s'élèvent bien, et de préférence des garçons. D'où les cérémonies du mariage, de la naissance, de la puberté, de l'initiation, etc., d'où l'intervention du groupe dans des questions comme la mise à mort des enfants mal venus ou des filles. Mais ce soin

est abandonné aux groupements secondaires, phratries, clans, classes sexuelles, familles. D'où encore la croyance si répandue à la survie, le culte des ancêtres — et j'ajouterai, la croyance non moins répandue à la réincarnation.

Mais la grande question, c'est de déterminer à qui appartiennent les enfants. Elle a reçu, comme on sait, un grand nombre de réponses : à la mère, et c'est ce qu'on nomme à tort (1) le matriarcat, plus exactement : la parenté maternelle ; dans ce cas, les enfants appartiennent au groupe de leur mère et ne sont nullement regardés comme apparentés à leur père ni à son groupement. Ailleurs, c'est le contraire. Dans les deux cas, à la parenté physique est substituée une parenté fictive, sociale. Tantôt le mariage est obligatoire à l'intérieur d'un groupement (endogamie) ; tantôt un homme ne peut épouser qu'une femme d'un autre groupe (exogamie); les groupes dont il s'agit sont toujours étroits (classes matrimoniales, clans totémiques, etc.) et, au sens de M. Meyer, subor-

1. Cf. les documents classiques analysés par M. Meyer, et d'où ressort, comme il a été également constaté pour les demi-civilisés, que l'on ne saurait dans l'immense majorité des cas parler de *matriarcat*, mais seulement de *filiation utérine* ou de *parenté maternelle*.

donnés. Enfin intervient la question de nombre : polygamie, polyandrie, etc. (1).

Mais aucune de ces formes, et en ceci M. Meyer a parfaitement raison, ne peut être regardée comme le germe des autres. Il est absurde, notamment, je l'ai exposé ailleurs (2), de regarder la filiation utérine comme antérieure à la filiation masculine. Il faut prendre garde de ne pas attribuer aux demi-civilisés des connaissances scientifiques qui ne sont chez nous qu'une acquisition récente. Et, d'autre part, il faut éviter de regarder comme plus anciennes des croyances ou des coutumes simplement parce que plus rudes et plus grossières.

En fait, aucune de ces formes ne repose sur une notion exacte des phénomènes physiologiques, et aucune d'entre elles ne provient d'une tendance proprement naturelle. Naturelle n'est pas la croyance à la parenté maternelle seule, ni l'attribution, qui en découle, de l'enfant à son oncle maternel ! Quoi de plus antinaturel que l'organisation patriarcale romaine, qui rend

1. On trouvera une tentative intéressante de classification de toutes ces formes matrimoniales dans N. W Thomas, *Kinship organisation and group marriage in Australia*, Cambridge, 1906, p. 102-109.

2. *Mythes et Légendes d'Australie*, chap. V : *Les systèmes de filiation*.

esclave du paterfamilias âgé et inutile toute la partie jeune et active de la famille ! Quelles que soient les formes si variées et si complexes du mariage et les règles d'attribution des enfants, on constate toujours qu'elles sont une production non instinctive, non naturelle.

D'où la conclusion, citée plus haut, de M. Meyer : seul l'État répond à une tendance naturelle, qui existe déjà chez les animaux grégaires. Artificiels sont aussi les autres groupements, clans, classes matrimoniales, fraternités, tribus, puisque dans tous ce n'est pas la parenté proprement physique qui importe, des rites divers (d'adoption, de fraternisation, d'allaitement simulé, etc.) la remplaçant en cas de besoin. Il y a donc lieu, et c'est là une constatation formulée aussi par plusieurs ethnographes dans des monographies spéciales, de distinguer avec soin la *parenté*, qui est sociale, de la *consanguinité*, qui est physique.

Ainsi se trouverait renversée la théorie « libérale » et « sociologique », l'État étant préexistant non seulement à l'individu, mais aussi aux autres formes de groupement.

On a vu que M. Meyer parlait, à propos de l'État, de coutume, d'obligation et de contrainte. M. Durkheim a, lui aussi, insisté, à maintes reprises, sur l'importance de ces facteurs dans

la vie sociale organisée. Or M. Durkheim attribue une égale importance à l'acte, c'est-à-dire à l'institution, et à la représentation. D'après ce qui précède, on voit que pour M. Meyer les institutions ne sont que des productions secondaires, dont l'étude ne doit venir qu'en deuxième lieu. Pour lui, ce qui importe ce n'est pas la contrainte réelle exercée sur l'individu par les divers groupes auxquels il appartient, mais l'idée que se fait l'individu de sa dépendance vis-à-vis de ces groupes. Cette idée n'est souvent que latente : elle n'émerge dans la conscience qu'en cas de conflit. Et c'est cette idée qui cimente, sans contrainte effective, les divers groupements et surtout le principal de tous, l'État. La *morale* n'est plus que « la somme des règles élaborées dans l'individu par l'idée de la communauté sociale » ; la *coutume* est constituée par « la réglementation extérieure de cette attitude intellectuelle » ; et le *droit* « force, par la puissance de l'État organisé, à l'exécution des règles regardées comme nécessaires à la conservation du groupement organisé ». Morale, coutume et droit varient avec la civilisation générale : ce qui demeure comme bien commun, c'est l'acceptation d'une subordination.

Dès que les représentations se modifient, il se produit une contradiction : l'individu s'oppose

à la collectivité et, pour commencer, au droit, lequel devient alors injuste. Si plusieurs individus forment un nouveau groupement, « l'injuste » d'hier peut devenir le « juste » d'aujourd'hui, lequel s'exprime aussitôt dans un droit nouveau.

Quant aux diverses formes de l'État, elles sont loin de répondre aux diverses formes du mariage, comme on l'affirme souvent. Elles se classent sous deux grandes rubriques, l'État libre et l'État despotique. Mais dans les deux cas, l'idée est toujours celle d'un tout nettement délimité, qu'il s'agisse d'un État-tribu, d'un État-cité ou d'un État-territoire. Les limites peuvent varier. Ce qui est éternel « c'est le groupement en soi, c'est-à-dire l'organisation des hommes en groupes délimités et ordonnés juridiquement ; chaque groupement concret n'est qu'une manifestation passagère de cette idée. »

De même que l'individu, l'Etat ne peut vivre isolé : il est en relations constantes avec d'autres formations de même ordre. D'où des unités plus vastes, *races*, *groupes linguistiques*, *nationalités* (1), qui, à leur tour, s'échafaudent, se

1. On accordera volontiers à M. Meyer (cf. pp. 28-29) que la « nationalité » qui semble d'abord une « grandeur primaire, un élément donné dès le début », n'est au contraire que le résultat d'un long processus historique.

pénètrent, se croisent. Ici encore, ce qui importe avant tout, c'est la représentation, l'idée que les individus se font du groupement social linguistique ou national. Dans la réalité, on constate le métissage, l'emprunt, le mélange : ce qui n'empêche pas les hommes d'être sans cesse à la poursuite de l'idée d'unité et d'identité. L'unité fictive ainsi poursuivie (1) est la nationalité, laquelle à son tour se résout en fragments sous l'action de poussées collectives ou individuelles.

Tendance à la différenciation, tendance à l'uniformisation : toutes deux agissent d'un bout à l'autre de l'humanité. L'action individuelle, M. Meyer l'estime grandement. Il est possible, dit-il, d'étudier tous les facteurs extérieurs : mais ce qui échappe à toute analyse, c'est précisément « la manière dont chaque groupe, grand ou petit, et chaque individu se conduit dans certaines circonstances, comment il manifeste son individualité. Or, c'est cet élément individuel, singulier, qui détermine le type et l'essence interne de chaque événement historique, au lieu que les facteurs généraux ne contiennent que les possibilités dont l'une ou l'au-

1. Le mécanisme de cette poursuite et ses effets utiles ont été exposés par M. Jules de Gaultier dans *Le Bovarysme* (Société du Mercure de France), première partie, chapitre V : *Le Bovarysme des collectivités*.

tre devient réalité sous l'action de l'élément individuel. »

Les deux tendances sont également utiles et nécessaires : « Si jamais la tendance uniformisatrice prenait le dessus, c'en serait fait de l'espèce humaine ; à sa place vivrait une race qui nous serait aussi étrangère et aussi indifférente qu'une espèce animale quelconque. »

J'ai exposé assez en détail, en la renforçant même par endroits, l'argumentation de M. Meyer. Résumée, elle se ramènerait, il semble, à ces quelques propositions :

1° L'État est l'expression de la tendance naturelle (ou instinct) grégaire, et comme tel il est antérieur à toute forme spéciale de groupement (famille, etc.);

2° Il ne répond donc pas à une réalité objective, mais à une représentation, laquelle exprime une sensibilité spécifique latente, et qui ne devient consciente qu'en cas de conflit.

Ces résultats de toute une vie de recherches historiques méritaient, je pense, d'être signalés. Le lecteur qui voudrait en tirer des applications pratiques remarquera, j'espère, que la « raison d'État » se confond ici avec une « tendance naturelle », mais que ni l'une ni l'autre ne peuvent plus être identifiées avec des limites territoriales, un système de consanguinité ou de

famille, une organisation politique, militaire ou juridique déterminés.

Mais, d'autre part, les ethnographes et les sociologues, du moins quelques-uns, se demanderont si M. Meyer n'appelle pas simplement *État* ce que nous nommons *Société*, le mot allemand (*Wirtschaft*) ayant un sens tout différent, plutôt économique, et ne pouvant par suite être utilisé au sens large voulu. En dernière analyse, la Société n'est également qu'une expression de l'instinct grégaire naturel, auquel s'oppose la tendance, elle aussi naturelle, à la différenciation individualiste. Et, dans ce cas, il resterait encore à distinguer de la Société l'État, qui évoque communément quelque chose de très réel, de très organisé, et non pas seulement une *idée*, celle qu'a l'individu de sa dépendance par rapport aux groupes dont il fait partie ou même à l'un seulement d'entre eux.

LE ROLE DES GERMAINS DANS LA RENAISSANCE ITALIENNE

« La taille des hommes diminuait, et le monde romain était en réalité peuplé d'une race de nains lorsque parurent les barbares géants du Nord, qui améliorèrent la race dégénérée. Ils rénovèrent le vieil esprit de liberté et, dix siècles après, la liberté devint l'heureuse mère du goût et des sciences. » C'est ainsi que s'exprimait, il y a quelque cent trente ans, le grand historien Gibbon, posant par là les termes d'un problème passionnant : celui des rapports entre la race et la civilisation.

L'idée de Gibbon a depuis été singulièrement élargie : ce n'est plus seulement la Renaissance, mais l'évolution entière de toutes les sociétés qu'on a voulu expliquer par l'influence d'un seul facteur, la race. Cette théorie a été fondée philosophiquement et érigée en système par le comte de Gobineau.

L'opposition des savants empêcha le succès des idées gobiniennes en France, où seul Lapouge s'est réclamé d'elles, mais d'une manière si peu scientifique qu'il les a plutôt discréditées. Elles prirent mieux racine en Allemagne, car les idées gobiniennes semblaient fonder enfin scientifiquement la doctrine politique et économique du pangermanisme.

Les partisans de Gobineau (1), d'Ammon, de Lapouge etc., se groupèrent en école sous le nom d'*anthroposociologues* et défendirent sans se lasser leurs conceptions dans des revues et des journaux : de sorte que le silence même de leurs adversaires scientifiques contribua à leur succès. Quiconque cependant contrôle pas à pas, et cela sans même être un anthropologue ou un ethnographe spécialisé, les raisonnements des anthroposociologues constate bien vite des lacunes et des erreurs (2). Malgré les chiffres, les tableaux et les diagrammes, on s'aperçoit que la

1. Cf. entre autres : *Pages choisies*, précédées d'une *Étude sur le comte de Gobineau*, par Jacques Morland, Soc. du Mercure de France, 1905 ; R. Dreyfus. *La vie et les prophéties du comte de Gobineau*, Cahiers de la Quinzaine, 14 mai 1905 ; E. Seillière, *Le comte de Gobineau et l'organisme historique*, Paris, Plon, 1903.

2. On trouvera une bonne réfutation des théories de Lapouge dans un article de M Manouvrier, *L'Indice céphalique et la pseudo-sociologie*, Revue de l'École d'Anthropologie, 15 nov. 1899.

substructure, c'est-à-dire les faits, manque de solidité et d'exactitude. Puis, les notions fondamentales de race, de civilisation et de langue ne sont pas dissociées : et c'est sur cette confusion, parfois inconsciente, que se fondent le plus souvent les théories anthroposociologiques.

En sorte que le problème reste de nos jours posé dans les mêmes termes : quelle est la part du facteur biologique (race) dans l'évolution de la civilisation ? On voit de suite qu'une réponse générale ne pourra être formulée que lorsque le travail de synthèse partielle sera terminé, travail que Gobineau, qui écrivit pendant le troisième quart du dernier siècle, ne pouvait entreprendre ni pour l'Europe, ni pour l'antiquité, ni même, malgré ses voyages, pour l'Orient : les documents manquaient. D'autre part Ammon, Lapouge, etc., ont voulu commencer par la synthèse totale ; d'où d'innombrables erreurs de détail.

M. Ridgeway le premier a choisi un type caractérisé de civilisation et il a tenté d'y déterminer l'influence relative des divers facteurs. Dans son *Early History of Greece*, dont le premier volume parut il y a quelques années, il a montré que, dans la Grèce ancienne, à des types somatiques différents correspondaient des types culturels différents. C'était jusqu'ici

le seul essai vraiment scientifique d'une combinaison des méthodes ethnologique, archéologique et linguistique. Un second vient d'être tenté par M. Woltmann (1) qui a choisi un pays et une civilisation également typiques.

Reprenant l'idée de Gibbon, d'ailleurs discutée et adoptée aussi par Schnaase (1865-79) et par Wilser (1895), il s'est demandé si la Renaissance italienne était l'œuvre des populations d'origine latine ou des populations d'origine germanique ; il a donc cherché à déterminer le type somatique de deux cents Italiens remarquables à divers points de vue et de leur famille, leur pays d'origine, la nature de leurs noms et de leurs prénoms et enfin leur situation sociale.

Le résultat de ces recherches avec documents écrits et iconographiques (117 portraits) à l'appui est des plus intéressants. M. Woltmann pense en effet prouver que la Renaissance, bien mieux que la civilisation tout entière de l'Italie moderne et contemporaine, n'est l'œuvre que des individus et des groupements d'origine germanique. Son travail est consciencieux et hardi, et surtout il n'est pas fondé sur cette confusion de notions dont j'ai parlé plus haut.

1. Woltmann, *Die Germanen und die Renaissance in Italien*, Leipzig, 1905.

M. Woltmann différencie en effet nettement la *race*, le *peuple* et la *langue*. Il ne désigne par le mot *race* qu'une unité d'ordre biologique, strictement définie par des caractères morphologiques et généalogiques. Ces caractères sont nombreux ; un seul d'entre eux, par exemple la couleur des cheveux, ne suffirait pas à prouver une parenté raciale. Pour pouvoir déclarer de même race deux individus ou deux populations, il faut une concordance exacte des principaux caractères.

Les Germains (mot qui se rapporte à la série des termes linguistiques) appartiennent à la race *nordique*, à laquelle se rattachent aussi des populations qui parlent des langues non germaniques. Les caractéristiques de cette race sont : des cheveux blonds, des yeux bleu-vert, une peau blanche, un teint de figure rosé, un crâne allongé, un visage ovale, un nez grand, droit ou aquilin, un front fuyant et haut, une taille élevée et élégante, la barbe et des moustaches abondantes, etc. C'est l'*homo europæus* des anciennes classifications, dont les deux autres termes sont l'*homo alpinus*, petit, brun, à tête ronde, et l'*homo mediterraneus*, grand, brun, à tête longue, tous deux à peau olivâtre. C'est donc la pigmentation qui distingue le plus nettement la première race des deux autres.

Jusqu'ici rien à dire, sinon que cette classification est insuffisante, comme l'ont démontré les recherches étendues de J. Deniker qui trouve en Europe au moins quatre races et deux sous-races caractérisées (1). Il y aurait deux races blondes, l'une grande (*nordique*), l'autre petite (*orientale*). Mais ceci n'infirme pas les raisonnements de M. Woltmann, la race orientale étant restée localisée dans le nord-est de l'Europe ; quant à la race *adriatique* de J. Deniker, bien que constituant le fond actuel de la population de l'Italie du nord, elle n'entre pas ici en ligne de compte parce que brune.

Que des groupes blonds de race nordique aient envahi l'Italie à plusieurs reprises et s'y soient fixés, c'est là chose connue. L'un d'eux, les Longobards, faillit même donner son nom à la péninsule tout entière, par extension du mot Lombardie, comme donnèrent le leur aux pays où ils s'établirent les Francs et les Angles. Dès le IVe siècle, l'armée romaine s'était germanisée au point que « la nation » et le « bandum » remplacèrent dans la terminologie et la classification militaires la « légion » et le « si-

1. J. Deniker, *Les six races composant la population actuelle de l'Europe*, conférence à l'Institut anthropologique de Londres (*J. A. I*, 1905) ; cf. encore *Revue des Idées*, nº du 15 décembre 1905.

gnum ». Que ces mercenaires n'aient eu qu'une influence restreinte sur le type somatique des populations sédentaires, cela est probable. Par contre les tribus conquérantes s'établirent de telle manière dans l'Italie septentrionale et centrale que leur anéantissement fut impossible. Alains, Hérules, Goths, s'adjugèrent la possession du sol qu'ils firent exploiter par les indigènes soumis. D'où le grand nombre de noms goths et longobards dans les familles féodales du moyen âge. M. Woltmann les étudie en détail et montre comment ils se sont peu à peu italianisés ; il indique aussi la part qui revient aux dialectes germaniques dans la constitution de l'italien moderne.

Les Goths se sont perpétués en Toscane : et c'est à eux que M. Woltmann attribue la magnifique productivité intellectuelle et artistique de cette région. En Lombardie ont régné et survécu les Longobards, dont quelques groupes ont essaimé en Sicile où leurs descendants parlent encore un dialecte propre. Puis vinrent les Francs, desquels descendent maintes familles remarquables ; les Normands, dont le rôle historique est connu, mais dont les descendants vrais sont peu nombreux ; les Saxons et les Souabes amenés par les empereurs germaniques ; et de nos jours encore se continue,

mais très affaibli, un courant d'immigration dont l'importance est illustrée par les agglomérations germaniques du Piémont, du Frioul et du Trentin (1).

Aux documents historiques s'ajoutent les preuves tirées de l'onomastique. Ici M. Woltmann a dû faire lui-même tout le travail d'analyse préparatoire, l'étude de l'élément germanique dans les dialectes et dans les noms propres d'Italie ayant été trop dédaignée. Heureusement, M. Woltmann est assez prudent : rien de dangereux comme les étymologies. Seraient donc d'origine germanique à cause de leur nom, de leur généalogie et de leur type somatique : les Bentivoglia de Boulogne, les d'Este de Ferrare, les Sforza de Milan, les Guidi de Romagne, les Della Rovere de Savone, les Colonna de Rome, les Corsini et les Ricasoli de Florence, les Pallavicini de Venise, les Doria de Gênes et bien d'autres familles influentes, car je n'ai cité que les plus célèbres. Leurs membres portaient des prénoms germaniques, comme Corrado, Ghiberto, Anselmo, Perceval, Odoardo, Enrico, Gherardo, etc., et vivaient d'abord suivant les lois germaniques (longobarde, franque, etc.). Il

1. Cf. entre autres, Hunziker, *La Maison suisse*, t. I (Vabais), Aarau, 1902, p. 239.

semble donc que les familles dirigeantes du nord de l'Italie, de Rome et de Sicile descendaient de conquérants germains, devenus seigneurs féodaux.

La superposition à une population petite, brune et à peau olivâtre, de conquérants grands, blonds, au teint clair, eut pour effet d'implanter un nouvel idéal esthétique, lequel coïncide précisément avec celui des Grecs de la belle époque. Pourquoi ? C'est, disent les anthropo-sociologues, et peut-être avec raison, que ces Grecs appartenaient aussi à cette race grande et blonde dont les Lombards, les Francs, etc., furent des rameaux plus jeunes. Ce n'est donc pas la découverte de l'antiquité qui aurait créé l'idéal esthétique et intellectuel de la Renaissance ; mais elle aurait simplement renforcé un idéal jusqu'ici latent, ou du moins exprimé sporadiquement seulement, idéal qui put s'affirmer hautement à un moment donné grâce à l'appui du classicisme et s'épanouit alors triomphalement. M. Woltmann revient ainsi au type littéraire du beau barbare blond, courageux, volontaire, respectueux de la femme et avant tout homme d'honneur, type glorifié par H. Léo et par Montalembert, entre autres. Établis en Italie, ces conquérants se calmèrent ; ou du moins leur humeur active se dépensa autrement : ils

prirent la direction politique, économique, artistique et mentale de l'Italie dont ils furent la tête et dont ils sont la gloire.

Si, avec M. Woltmann, on examine au point de vue anthropologique les deux cents Italiens les plus remarquables dans toutes les directions depuis le haut moyen âge jusqu'à nos jours, on est vraiment frappé de l'extraordinaire prépondérance du type nordique.

Voici d'abord les architectes et les sculpteurs. Lorenzo Ghiberti, Brunelleschi, Donatello Bardi, les Della Robbia, Bramante, Andrea Sansovino avaient le visage long, le nez aquilin, le teint clair. Michel-Ange était de vieille famille lombarde, mais présente, combinées, des caractéristiques nordiques et méditerranéennes. J. Sansovino, A. da Sangallo, Baccio Bandinelli, Benvenuto Cellini, P. Tibaldi étaient blonds et de type germanique très net. Le Bernin était, comme Michel-Ange, un métis.

Chez les peintres on constate une prédominance accusée du type nordique, auquel se rattachent nettement Cimabue, Giotto, Fra Angelico da Fiesole, Masaccio, Benozzo Gozzoli, Filippo Lippi, Giovanni Bellini, Melozzo da Forli, Luca Signorelli, Botticelli, Gaudenzio Ferrari, Bernardino Luini, Giorgio Barbarelli, Raphaël, Andrea del Sarto, Marco Palmezzano,

Giulio Clovio, Federigo Zuccheri, le Carrache, le Guercin, Giambattista Salvi, Lorenzo Tiepolo et tout particulièrement Antonio Pordenone, le Titien et Leonard da Vinci qu'on peut même considérer comme des types représentatifs de la race nordique, au point de vue physique comme au point de vue mental.

Ont, parmi les peintres, quelques-unes seulement des caractéristiques nordiques : Antonello de Messine, Mantegna, B. Betti, Fr. Melzi, Fr. Granacci, A. Bazzi, Fr. Bigi, J. da Pontormo, Paul Véronèse, Guido Reni et D. Zampieri.

Sont des métis caractérisés : Le Pérugin, Ghirlandajo, J. Palma, Paris Bordone, M. A. Raimundi, Jules le Romain, le Tintoret et Salvator Rosa. On n'a pas de renseignements sur le type somatique de Fr. Raibolini ni du Corrège.

Parmi les hommes d'Eglise, les historiens, les humanistes, etc., un grand nombre appartiennent à des familles longobardes ; pendant le moyen âge, c'est l'Italie du nord qui s'illustre le plus par son activité intellectuelle. Je citerai parmi ceux dont l'origine est évidente : Saint Thomas d'Aquin, Savonarole, Machiavel, Vasari, Muratori, Irnerius (Wernerius), le fondateur de la science du droit, Guarino de Vérone, Le Pogge, Pic de la Mirandole, Christophe

Colomb, Galilée, Morgagni, Telesius, Cardanus, Giordano Bruno. Par contre Marco Polo, Bembo, Torricelli, saint François d'Assise, Campanella et Vico présentent quelques-uns seulement des caractères nordiques, mais qui dominent cependant les autres (alpins ou méditerranéens).

Même prédominance du type germanique chez les poètes et les prosateurs. Le nom de famille (Al [d] ighieri) du Dante est germain ; il se donne lui-même dans la *Vita Nuova* comme ayant le teint clair (c'est-à-dire rose et blanc) et les cheveux blonds dans sa jeunesse. Sa ligne de front, de nez et de mâchoire a été assez vulgarisée pour être connue de tous ; on n'en trouve de semblables qu'en pays allemands ; la fresque d'Orcagna dans la chapelle Strozzi de Santa Maria Novella le représente avec un iris si clair qu'il ne peut correspondre qu'à des yeux bleus ; enfin son crâne, déterré et mensuré en 1865, est dolichocéphale. Pétrarque semble avoir été un blond aux yeux bleus. Présentent encore des caractères germaniques accusés : Sannazaro, Dovizi, V. Castiglione, G. Trissino, Bandello (le seul Italien qui se soit fait gloire de descendre des Goths), Fr. Berni, L. Alamanni, le Tasse, Alexandro Tassoni, A. Fr. Grazzini, V. da Filicaja, P. Trapassi et Goldoni. Sont des métis, avec prédominance de

l'élément blond : Boccace, Pulci, Bojardo, l'Arioste, l'Arétin et Fulvio Testi.

On est fort peu renseigné sur le type anthropologique des musiciens; le plus qu'on puisse dire, c'est que les noms de famille germaniques et les yeux bleus dominent.

Les documents abondent, par contre, sur les grands hommes italiens de 1750 à 1850, sans être cependant toujours assez précis et détaillés. Présentent tous les caractères de la race nordique : Garibaldi, Cavour qui se faisait gloire de ses origines germaniques et dont la famille avait pour devise *Gott will Recht* (*Dieu veut le droit*), Massimo d'Azeglia, Alfieri, Ugo Foscolo, Manzoni (dont tous les parents avaient, dit un biographe, le type anglais), Léopardi (descendant d'une vieille famille longobarde), Aleardo Aleardi, G. Filangieri, A. Rosmini, T. Mamiani, V. Gioberti, G. D. Romagnosi, Carle Troya, Volta (au type germanique très caractérisé), Rossini, Donizetti, Bellini et peut-être Galvani. Par contre Spontini avait le type méditerranéen pur, et Mazzini, Guerazzi, V. Monti, C. Balto, A. Scarpa, Appiani, Canova, Cimarosa et Verdi étaient des métis à dominantes nordiques.

D'où suit que sur les deux cents Italiens les plus remarquables (génies et talents) examinés du point de vue anthropologique, il y en a une

cinquantaine de type inconnu; encore appartiennent-ils presque tous au moyen âge et leurs noms, ainsi que ceux de leurs familles, sont-ils en majorité germaniques.

Des cent cinquante autres, cent trente environ présentent, soit uniquement, soit dominants, les caractères distinctifs de la race nordique; ils portent presque tous des patronymes ou des prénoms germains.

Les vingt restants sont en majorité des métis; les individus de type brun (alpin ou méditerranéen) pur sont à peine au nombre de cinq ou six.

Ce qui revient à dire que 85 à 90 0/0 des grands hommes italiens appartiennent à la race nordique et sont somatiquement apparentés aux populations germaniques. En outre, la production intellectuelle et l'activité politique et économique se trouvent, depuis les invasions jusqu'à nos jours, localisées en Romagne, en Toscane, etc., c'est-à-dire dans les régions précisément où s'établirent les conquérants germains. Le Piémont, dernier venu dans l'histoire d'Italie, et où demeurent encore en grand nombre des blonds de type nordique semblables aux Francs de nos manuels primaires, a déjà en quelques décades produit Cavour, Alfieri, Gioberti et Balbo.

Enfin, de nos jours encore, c'est dans les régions autrefois remarquables par le nombre des génies et des talents, que domine dans le peuple l'élément blond, mais déjà fortement métissé.

Ainsi la Renaissance italienne ne serait pas, comme le croyaient Burckhardt et d'autres historiens, le produit du *peuple* qui créa la civilisation romaine, mais celui d'une *race* nouvelle, apparentée d'une part aux Grecs de la belle époque, de l'autre aux Francs, aux Saxons et aux Angles, qui tous prirent une part prépondérante à l'élaboration de notre civilisation moderne. Longtemps les qualités d'activité et d'audace des immigrés germains se heurtèrent aux conceptions et aux mœurs italiennes proprement dites, jusqu'au jour où, grâce à la brèche occasionnée par la découverte de l'antiquité, elles s'affirmèrent et s'imposèrent par l'éclatante floraison des œuvres.

Peut-être se trouvera-t-il quelqu'un pour entreprendre des recherches du même ordre sur les grands hommes des autres pays, afin qu'on puisse enfin savoir à quoi s'en tenir sur le rôle du facteur biologique (race) dans l'élaboration de notre civilisation et sur la portée vraie, à ce point de vue, des théories anthroposociologiques.

TROISIÈME PARTIE

—

LE SEXE DES MOTS

Le langage étant un phénomène d'ordre social, on doit s'attendre à ce que le problème du genre grammatical présente quelque complexité.

Des causes multiples, variables suivant les différentes sociétés, doivent avoir contribué à donner un sexe aux mots. C'est ainsi que peut-être une organisation patriarcale a pu influer sur la langue autrement qu'une organisation matriarcale.

De même, il faut tenir compte, si l'on veut résoudre le problème du genre, d'un phénomène sinon universel, du moins assez général: je veux parler de cette juxtaposition de plusieurs langues chez un même groupement, l'exemple le plus connu étant celui du javanais, formé de trois langues: celle des inférieurs, celle des intermédiaires et celle des supérieurs.

Dans cette catégorie rentrent ce qu'on appelle *les langues tabou*. Comme le tabou, c'est à-dire l'interdiction religieuse, ne s'attache pas seulement à des choses ou à des individus (chefs-morts, malades), mais aussi à des groupements, comme les classes sociales et les sexes, il faut, pour étudier à fond la question du genre, tenir compte entre autres des tabous sexuels d'ordre linguistique.

Ces tabous spéciaux n'ont guère attiré jusqu'ici l'attention, bien que leur influence sur l'évolution des différentes langues ait dû être considérable. Le meilleur travail d'ensemble sur ce sujet est un article de J.-G. Frazer (1), l'auteur du *Rameau d'Or*.

M. Frazer part de ce fait que, chez un grand nombre de populations de l'Amérique du Sud (Mbayas, Abipones du Paraguay, Caraïbes, Arawaks, Indiens des Antilles) et de l'Amérique Centrale, les hommes d'une tribu parlent une

1. *A suggestion as to the origin of gender in language*, Fortnightly Review, janvier 1900. Depuis a paru un mémoire de Richard Lasch, *Ueber Sondersprachen und ihre Entstehung*, Mitteilungen der Anthropologichen Gesellschaft in Wien, 1907 dont les conclusions générales sont en majeure partie inadmissibles (Cf. mon *Essai d'une théorie des langues spéciales*, Revue des Études ethnographiques, 1908, p. 327-337), et où il n'est pas tenu compte de la théorie de Frazer.

langue et les femmes de la même tribu en parlent une autre; les différences ne portent d'ailleurs que peu sur la grammaire, mais davantage sur le vocabulaire. Quelques exemples ne seront pas inutiles.

Pour *oui*, les hommes Arawak disent *tase* et les femmes *tara ;* pour *certainement,* les hommes disent *dukesse* et les femmes *dukara.*

Au témoignage de J.-N. Rat, les Caraïbes de Dominique ont le double vocabulaire suivant :

	hommes	femmes
Lune	nunu	kati
pluie	kunubui	huya
fils	wukuri	eyeri
fille	wuri	yaru
mer	barana	barawa, etc.

Tous les observateurs, depuis Lafitau, Du Tertre, Rochefort, Labat, Martius, etc., jusqu'à Ober, Rat, Stoll et Sapper, sont d'accord pour attester l'existence de cette langue des femmes et pour en affirmer l'influence sur l'évolution des langues sud-américaines en général. L'ethnographe Sapper a même pu constater qu'à Livingston, ville du Guatemala, le vocabulaire des femmes a peu à peu éliminé le vocabulaire des hommes : ainsi le vieux caraïbe *nonum* (nom de la lune pour les hommes) a été rem-

placé par celui de *cati*, mot des femmes, transformé en *hati* employé de nos jours par les deux sexes ; alors que jadis les hommes disaient *yumaan* pour *mon père* et les femmes *nucuxili*, à Livingston les deux sexes emploient aujourd'hui *nugutxi*.

On remarquera que le langage des femmes servait aux femmes en parlant entre elles ; mais elles employaient le langage des hommes en parlant à un homme.

Quelle est l'origine de cette dualité linguistique ? A la suite de la majorité des observateurs, M. Frazer l'explique par l'exogamie, c'est-à-dire par la règle qui veut que les hommes d'un groupe ne peuvent épouser que des femmes appartenant à un autre groupe.

Cette interprétation est évidemment meilleure que celle qu'avaient proposée certains observateurs : que les guerres fréquentes amenaient dans le camp des vainqueurs des lots de captives qui conservaient leur langue et l'enseignaient à leurs filles. C'est ainsi que les Sabines auraient, par hypothèse, continué à se servir du sabin comme d'une langue des femmes, tout en apprenant le latin pour parler avec leurs vainqueurs.

Mais des enlèvements en masse de ce genre ont toujours été rares ; et là où il a été possible

de contrôler les effets d'une appropriation de lots de femmes, par exemple dans l'Afrique du Nord alors que les harems se peuplaient de négresses, on n'a pas réussi à constater la formation d'un langage spécial nettement caractérisé et vivace.

Au contraire, la règle d'exogamie est normale chez les demi-civilisés ; et son influence sur le type racial comme sur les coutumes et la langue doit être profonde parce qu'elle se répète dans une même direction pendant de nombreuses générations, et cela sans violence. Il est même des cas où c'est le langage qui sert de critérium : dans certaines tribus australiennes de Victoria, « il était interdit d'épouser une femme appartenant à une tribu limitrophe ou qui parlait le même dialecte. Dans ces tribus le mari et la femme continuaient après le mariage à parler chacun sa langue, même en se parlant l'un à l'autre, comme si un Anglais ayant épousé une Française, les deux époux continuaient à se parler, le mari en anglais, la femme en français. Mais en parlant à ses enfants, la femme devait se servir du dialecte de son mari » (Dawson, d'après Frazer). Ainsi s'explique en partie la conservation des nombreux dialectes australiens.

Mais l'exogamie est-elle la cause de la dualité sexuelle des langues dans un même groupe-

ment ? M. Frazer semble l'admettre. Pourtant, ainsi que le lui a fait remarquer E. Durkheim (1), M. Frazer sait mieux que personne que l'exogamie s'applique aux fractions d'un même clan : ce n'est pas dans une tribu voisine, mais dans une phratrie de son clan, qu'un indigène va chercher sa femme. De plus, à la règle négative (ne pas épouser telles femmes) est liée une règle positive (n'épouser que telles femmes) ; et la deuxième partie, positive, de la règle exogamique se découvre toujours, après quelques recherches, là où existe la première, négative.

D'ailleurs, l'exogamie n'est qu'une forme d'une réglementation générale qui fixe tous les rapports entre les sexes, soit les relations sexuelles proprement dites, soit la séparation et la division du travail, la différence de costume, etc. L'exogamie comporte un tabou sexuel, mais elle n'est pas le seul tabou sexuel ni le plus important.

M. Frazer s'est donc arrêté à mi-chemin. Bien mieux, il s'est défendu de rapprocher la coutume sud-américaine des tabous linguistiques zoulous, mélanésiens, etc., sous prétexte que ces tabous y varient de personne à personne, de génération à génération, de tribu à tribu. Mais en ces matières il faut toujours se tenir sur

1. *Année Sociologique*, t. IV (1901), p. 365.

la réserve ; il est vrai qu'un langage des femmes aussi caractérisé que le langage des femmes sud-américaines n'a pas été constaté chez les Bantous méridionaux : mais cela tient peut-être à ceci, que rien n'est aussi difficile que d'obtenir des renseignements sur la vie sexuelle des demi-civilisés et surtout sur les coutumes et les croyances des femmes, puisqu'il est précisément tabou pour les femmes de montrer quoi que ce soit de la vie féminine, et même d'en parler. Parfois cependant des femmes de missionnaires et de médecins ont réussi à recevoir les confidences de leurs sœurs ; mais la chose est rare. Je crois donc utile de ne pas nier déjà l'existence d'une langue secrète systématisée des femmes chez les Bantous, et cela d'autant plus qu'on possède quelques indications parmi lesquelles la suivante, due au missionnaire allemand Cleve, qui obtint de M. Schüler des renseignements sur la « langue des femmes » de tribus vivant au nord du lac Nyassa (1).

Là, comme chez les Zoulous notamment (2), et ailleurs, une femme ne doit pas prononcer le

1. *Zeitschrift fur Ethnologie*, 1904, p. 460-3.

2. Cf. sur les tabous linguistiques en zoulou et dans quelques autres langues bantou, Miss A. Werner, *The custom of hlonipa in its influence on language*, Journal of the African Society, n° XV, avril 1905, p. 346-356.

nom de ses beaux-frères ni de ses frères, ni aucun des mots apparentés à ces noms. Or, les noms propres sont formés à l'aide de noms communs :

Mangambako signifie le Fils du bœuf.
Mafilombe = le Fils du Maïs.
Maluesi = le Fils du Fleuve.
Maisuba = le Fils du Soleil.
Manyoka = le Fils du Serpent, etc.

Sont donc interdits pour une femme donnée les mots fils, bœuf, maïs, fleuve, soleil, serpent, etc. Et comme, grâce à la polygamie, chaque femme a un très grand nombre de frères et de beaux-frères, il s'est constitué un vocabulaire spécial pour les femmes. Pour remplacer les mots interdits, les femmes en créent de nouveaux, soit en modifiant certaines parties du mot primitif, soit en inventant des périphrases. Ainsi *ikilombe,* maïs, dans la langue ordinaire, devient *ikijebele ; amisi*, eau, devient *amalenga,* etc. ; d'autre part, *inyoka*, serpent, devient *inenda hasi,* qui marche en bas ; *ilisuba*, soleil, *ilıbaligwa,* le brillant, etc.

A mesure que les observateurs sont mieux dirigés dans leurs recherches par des questionnaires bien faits, les renseignements se multiplient qui démontrent la complexité de la vie sociale

des demi-civilisés. Et parmi les sujets de recherches, l'un des plus intéressants est sans contredit celui des langues spéciales. Car ce n'est pas à deux que se réduit le nombre de ces langues. M. Frazer remarque lui-même que, chez les Caraïbes, les guerriers parlent une langue différant à la fois de la langue des hommes et de celle des femmes, et qui est strictement tabouée. En d'autres régions, il existe une langue concernant les morts, les chefs, la vie magico-religieuse, etc.

Mais revenons à la question du genre. Ayant montré que chez certains groupements les femmes ont une langue et les hommes une autre, M. Frazer propose son hypothèse. Avec K. Brugmann, il distingue le genre subjectif et le genre objectif, le premier indiquant le genre de celui qui parle, le second le genre de l'objet ou de l'être dont il est parlé. Supposez maintenant que très anciennement les hommes du Latium aient dit *equus* pour *cheval* et les femmes *equa* ; que, pour *terre*, les hommes aient employé *terrus* et les femmes *terra* : on aurait ainsi des parallèles directs aux formes arawak citées ci-dessus. Ici le genre est encore subjectif. Mais peu à peu la lutte entre les formes féminines et les formes masculines a abouti à un système transactionnel ; pour les mots désignant un ob-

jet unique comme le soleil, la terre, etc., l'une ou l'autre forme a seule subsisté, la nécessité n'étant pas évidente d'un doublet. Pour d'autres mots, désignant des êtres de sexe différent, ainsi *feminus* et *femina*, *anthropos* et *anthropa*, la forme employée par les femmes a servi à désigner les êtres de sexe féminin et la forme servant aux hommes les êtres de sexe masculin ; là le genre est objectif : *equus* désigne alors le *cheval* et *equa* la *jument*. La terminaison elle-même prend peu à peu une valeur propre : et bientôt *us* désigne le masculin, *a* le féminin, et s'accolent aux mots nouveaux suivant un mode fixé.

Quant aux objets asexués, leur sexe linguistique serait, suivant M. Frazer, dû au hasard.

Telle est la curieuse hypothèse du savant ethnographe anglais. Elle a comme point de départ des faits parfaitement contrôlés et dont le nombre peut croître si l'on fait des recherches directes dans cette voie.

L'hypothèse de M. Frazer non seulement n'est pas construite *a priori* ni invérifiable, puisque l'existence d'un langage spécial aux femmes est un fait répandu et actuel; mais surtout elle présente cette supériorité de poser le problème des conditions de développement d'une langue par rapport au milieu social auquel elle appartient.

Un autre élément dont l'analyse jetterait aussi quelque lumière sur l'origine et l'évolution des genres serait l'étude des mythes. « Mais ceci est une autre question », d'ailleurs débattue à maintes reprises et qui a soulevé d'acerbes controverses. Il suffit pour le moment de rappeler que le Soleil, la Lune, la Terre, la Mer, etc., sont les héros de maints mythes cosmogoniques et que leur sexe mythique a pu déterminer le sexe des mots qui servaient à les désigner. C'est ainsi que M. Bréal (1) fournit un cas fort net de changement de genre d'un mot sous l'influence de conceptions mythologiques nouvelles : « Quand les Romains ont commencé de se représenter l'Amour sous l'apparence d'un jeune garçon armé d'un arc et sous les traits de l'Eros grec, ils ont changé l'idée du mot latin *Cupido* ; mais ils ont gardé le nom, quoique nom féminin comme *libido*, *dulcedo*. »

1. M. Bréal, *Pour mieux connaître Homère*, Paris, Hachette, 1906, p. 266.

GENRES ET CLASSES LINGUISTIQUES

De plus en plus on s'aperçoit enfin qu'il ne saurait être d'une bonne méthode scientifique d'étudier isolément telle ou telle série de phénomènes sociaux sans tenir compte de toutes les autres séries de phénomènes ; le procédé qui consiste à extraire l'une de ces séries, par exemple la langue, du milieu social et à l'examiner seule, a fait son temps, au moins en ce qui concerne les domaines scientifiques les plus travaillés. De même que l'étude des animaux ne saurait être indépendante de celle des plantes, ni celle-ci de la chimie, de même l'étude d'une langue ne conduit plus, étant donné l'état actuel de la linguistique, à des résultats positifs si elle dédaigne les enseignements de l'histoire des religions, de la technologie, de l'économie politique, etc. La période des « vitrines » a fait son temps ; il y a fusion, enfin, des différentes méthodes ; il y a convergence des directions ; archéologues, philologues, ethnographes, loin

de s'ignorer, commencent à vouloir s'entr'aider en vue d'une étude approfondie des interactions sociales.

Une vie nouvelle anime ainsi des sciences qui risquaient de tourner au pur formalisme.

J'ai montré déjà, à propos du sexe des mots, comment l'organisation sociale peut influer sur les formes grammaticales ; mais ces notes ne tenaient compte que de l'élément sexuel ; c'était diviser l'humanité et le monde en trois : mâle, femelle et asexué. C'est là un procédé de classification des choses de l'univers qui, étant depuis longtemps le nôtre, sinon depuis toujours, nous apparaît comme aisément intelligible et simple, ou du moins simplifié ; car il pourrait bien n'être qu'un résidu d'un système beaucoup plus compliqué. Cette hypothèse, que renforcent quelques faits particuliers, par exemple les variations de genre (au sens sexuel) des mots, dans les langues indo-européennes, désignant le soleil (féminin en allemand, etc.), la lune (masculin en allemand, etc.), acquiert quelque portée dès lors qu'on étudie les caractères des langues parlées par des populations se trouvant encore à des stades de l'organisation sociale par lesquels passèrent nos ancêtres les plus lointains.

Voici d'abord un cas assez simple que j'em-

prunte à une excellente monographie des Masaï de l'Afrique Orientale anglaise par M. Hollis. L'article masaï a deux formes : *ol* (pluriel *il*) et *en* (pluriel *in*) ; cet article désigne non des genres proprement dits, mais des classes, la première, des êtres et objets grands et forts (donc aussi les mâles), la seconde, des êtres et objets faibles et petits (donc aussi les femelles) ; voici des exemples :

ol-tungani,	l'homme.
ol-ashe,	le veau.
il-kujit,	sorte d'herbe, très haute.
en-dungani,	le petit homme.
eng-ashe,	la génisse.
en-gujit,	le gazon, etc.

Les diminutifs de tendresse prennent l'article *en* ; de même, chose curieuse, le mot pour dieu et divin est *eng-ai*. Ce dernier fait est important, d'autant plus qu'il existe ce que M. Hollis appelle des exceptions : *ol-origha*, bien qu'ayant l'article de grandeur, désigne un petit siège à trois pieds ; de même *ol-kimôjîno* veut dire doigt de pied, alors que *eng-aina*, main, et en *en-geju*, pied, ont l'article de petitesse (1).

Il se pourrait donc, étant donné le dévelop-

1. A. C. Hollis, *The Masaï, their language and folk-lore*, Oxford, Clarendon press, 1905, p. 9.

pement relativement élevé de la langue et de la civilisation des Masaï, que ces « exceptions » ne soient que des survivances d'un système de classification antérieur plus complexe que la classification bipartite actuellement en usage.

Un système complexe existe justement chez les Bantous, voisins, au sud et à l'ouest, des Masaï. Je rappelle, et sans vouloir entrer ici dans les détails, que les mots bantous se répartissent suivant un nombre de classes qui varie dans les différentes langues bantoues de huit à quatorze. Si avec M. Berthoud (1) nous prenons pour exemple la langue tzonga (parlée par les Bathonga, au nord des Zoulous) nous voyons que :

La 1re classe comprend les mots désignant des hommes et certains animaux tant mâles que femelles (père, mari, enfant, sorcier, voyageur, ennemi, berger, mère, femme, fille) et des objets traités comme animés :

La 2e classe comprend des mots désignant des choses « disparates » (rivière, troupeau, jambe, jardin, feu, couteau, sel, coutume, travail, cadavre, vallée, quatre, cinq, etc.) ;

La 3e classe d'autres mots « disparates » (comme

1. P. Berthoud, *Quelques remarques sur la famille des langues bantoues*. Actes du 10e Congrès des Orientalistes, tenu à Genève en 1894, Leyde, 1897, t. IV, section 4, p. 169-191.

dix, cent, pays, armée, ciel, os, bras, genou, peau de bête, souris, aigle, groseille, sagaie, mer, soleil, jour, œuf, langue, tabac, etc.) ;

La 4e classe des êtres et objets présentant le caractère de permanence (comme assassin de profession), ainsi que des mots « disparates » (comme épilepsie, patience, haillons, grenier, oiseau, île, reptile, ressemblance, etc.) ;

La 5e classe comprend tous les verbes à l'infinitif, etc.

Chacune de ces classes se caractérise dans le langage à l'aide d'un affixe spécial ; c'est-à-dire, d'après mon hypothèse, que le système de classification des choses de l'univers, phénomène d'ordre social, entraîne une classification correspondante des mots désignant ces choses. Quel est, ou du moins quel était ce système? Et suivant quels principes directeurs était-il construit? C'est ce qu'on ne sait guère pour le moment ; il faut attendre que l'exploration méthodique du continent noir soit terminée dans les grandes lignes et, d'autre part, que des linguistes moins dédaigneux des problèmes d'ordre sociologique se soient mis à l'étude directe des populations bantoues.

On est par contre bien renseigné sur les systèmes de classification élaborés par les Amérindiens du Nord, les Mongols et les Australiens ;

ils ont fait l'objet d'une intéressante étude de E. Durkheim et Marcel Mauss (1), où cependant il n'est pas parlé de l'influence de ces systèmes sur le langage.

D'ailleurs, les philologues et linguistes eux-mêmes, théoriciens ou collecteurs, ne se sont guère doutés davantage de l'existence de pareils rapports. Ainsi M. W. E. Roth, autrefois protecteur des indigènes du Queensland, auteur d'une grammaire de la langue koko-yimidir, ne parle, dans le paragraphe traitant du genre, que du genre sexuel (le seul admis, souvent à tort, dans les grammaires de langues européennes); mais quelques pages plus haut il remarque (2) que certains Noirs de la Rivière Tully ont des mots spéciaux pour distinguer tous les animaux, non, d'après leur sexe, mais d'après leur taille.

	Ordinaires.	Très grands.
	—	—
Anguille.	*Chaban*,	*Kuniji*.
Tortue.	*Bachigal*,	*Chokola*.
Serpent noir.	*Ngortan*,	*Puyu*,
Iguane.	*Chakai*,	*Batanga*,
Chien-dingo.	*Kanipara*,	*Chilkarin*, etc.

1. E. Durkheim et M. Mauss. *De quelques formes primitives de classification*, Année Sociologique, t. VI (1903), p. 1-72.

2. Walter E. Roth, *The Structure of the koko-yimidir language*, North Queensland Ethnography Bulletin, n° 2, Brisbane 1901, pp. 15 et 6.

Ici, comme on voit, le système de classification n'influe pas sur la contexture du mot, mais sur le vocabulaire, au lieu que, dans nos langues, l'idée de grandeur ou de petitesse se rend par un affixe, d'ordinaire suffixé.

Enfin l'élément sexuel est totalement absent dans certaines langues du Caucase, où, par suite, il ne saurait être question de *genre* dans le sens que nos grammairiens donnent à ce mot. C'est ainsi qu'en tabassarane, langue parlée par un groupement du Daghestan, on distingue le genre ou plutôt ce qu'on peut appeler la *classe* des êtres raisonnables et celle des êtres et objets non raisonnables :

1re classe.

—

sar ami	un homme.
sar rish	une femme.
sar qavur	un vieillard.
sar bitsibaï	un petit garçon.
sar bitsirish	une petite fille.

2e classe.

—

sav djanuvar	un loup.
sav klini	une vache.
sav aïghur	un poulain.
sav khal	une maison.
sav khar	une étoile, etc.

Les mots de la première classe sont, comme on voit, précédés du numératif *sar*, ceux de la seconde de *sav*, où *r* et *v* sont des *coefficients de classe* qu'on retrouve dans presque toutes les autres parties du discours (1).

Dans d'autres langues du Caucase, le nombre des genres-classes est plus grand. En kazi-koumük, par exemple, la première classe comprend les êtres raisonnables masculins ; la seconde, les êtres raisonnables féminins ; la troisième les êtres vivants non raisonnables, quel que soit leur sexe, et la quatrième les objets (2). La classe est exprimée à l'aide d'affixes qui modifient tous les mots d'une phrase. Le mécanisme de ces déterminatifs de classe est loin d'être connu dans le détail (3).

La répartition de toute la nature en deux classes, êtres doués de raison et êtres ou objets non raisonnables, semblait exister aussi dans la lan-

1. A. Dirr, *Grammaire de la langue tabassarane* (en russe), Tiflis, 1904, pp. 9, 30, 42, 47, etc.

2. Cf. H. Winkler, *Uralaltaische Völker und Sprachen*, Berlin, 1884, p. 138.

3. Un article de A. Dirr sur ces déterminatifs de classe (Matériaux pour l'étude des populations du Caucase, en russe, Tiflis, 1907), tout en renseignant sur quelques concordances, ne donne pas de lumières nouvelles sur leur raison d'être sociale et aboutit exactement aux conclusions de la présente étude telle que l'avait publiée la *Revue des Idées* du 15 août 1905.

gue des Peuls du Soudan d'après Faidherbe (1) et de Guiraudon; mais leur dernier observateur, le commandant H. Gaden (2), remarque que « les Foulbé (Peuls) ne paraissent pas avoir eu cette conception d'une division de la nature en deux classes. Dans la réalité, il n'y a pas de genre en foul. » Or M. Gaden remarque cependant que « chaque pronom de la troisième personne singulier désigne une catégorie d'êtres, d'objets ou d'abstractions présentant entre eux un lien commun ». L'un de ces pronoms ne désigne que l'homme, un autre les grands herbivores, un autre les liquides, un autre les arbres, un autre les graines, un autre les fils, cordes et objets en cordes. Quand donc M. Gaden affirme : « Il n'y a pas de genre en foul », il a raison s'il donne au mot genre son sens ordinaire, à savoir sexuel ; mais le foul possède des déterminatifs de classe, de même ordre que ceux du bambara ou que ceux du bantou, mais mis autrement en œuvre dans la technique linguistique.

Quant aux langues ouralo-altaïques, comme le finnois et le turc, elles n'expriment le sexe ni

1. Faidherbe, *Essai sur la langue foul*, Revue de linguistique, T. VII.

2. H. Gaden, *Note sur le dialecte foul parlé par les Foulbé du Baguirmi*, Extr. du *Journal asiatique*, 1908, p. 13-14.

par une terminaison ni par un article spéciaux. Les langues dravido-munda de l'Inde admettent une division bipartite (1) ; mais alors que les langues de la branche munda distinguent d'une part tous les êtres animés et de l'autre tous les êtres inanimés, celles de la branche dravidienne mettent dans la première classe les êtres doués de raison et dans l'autre tous les êtres non doués de raison et les objets ; la seconde branche se trouve, suivant M. Grierson, à un degré de développement plus avancé que la branche munda.

Il serait facile d'énumérer encore d'autres cas du même phénomène ; ceux qui sont cités plus haut suffisent à en caractériser certaines formes. Mais l'explication?

La langue ne fait que refléter certaines conceptions sur l'arrangement du monde ; elle est une sorte de témoin ; ces conceptions peuvent s'être modifiées au point de ne plus laisser de traces que dans la grammaire. Pour savoir exactement à quoi s'en tenir sur le rapport entre un système de classification des choses de l'univers et la classification des mots suivant différents

1. G.-A. Grierson, Section *Language*, in *Census of India*, 1901, Calcutta, 1903, t. I, pp. 280 et 284. Voir encore Sten-Konow, *Notes on the munda family of speech*, Anthropos, 1908, p. 78.

« genres », il faudrait faire porter l'enquête sur ceux d'entre les groupements où le système de classification demeure en vigueur, chez les Indiens Zuñi, par exemple, chez les Chinois, les Thibétains, etc., et surtout chez les Australiens; ces systèmes sont eux-mêmes, au moins chez les Amérindes et les Australiens, en relation intime avec le totémisme. Mais une enquête de ce genre n'a jamais, semble-t-il, été tentée ni même proposée.

Il est probable en tout cas que la qualification sexuelle ou asexuée de certains mots que J.-G. Frazer attribue au hasard (1) doit, même dans nos langues indo-germaniques, dépendre à quelque degré d'un ancien système de classification. Il faut chercher, d'autant plus que dans l'état actuel de la linguistique il importe davantage, comme le dit A. Meillet (2), « d'indiquer les problèmes nouveaux que pose le progrès de la science que de répéter les solutions d'ailleurs nécessairement incomplètes qu'ont reçues les vieux problèmes ».

1. Cf. l'étude précédente.

2. A. Meillet, *L'état actuel des études de linguistique générale*, « Revue des Idées » du 15 avril 1906 ; cf., p. 308.

UN SYSTÈME NÈGRE DE CLASSIFICATION

SA PORTÉE LINGUISTIQUE

Dans l'étude précédente (voir ci-dessus p. 280), je souhaitais que des ethnographes vinssent enfin nous décrire le système de classification que devaient, selon moi, nécessairement (bien que nul auteur n'en eût encore fait mention) avoir élaboré les Nègres africains de langue bantou.

L'hypothèse que je formulais alors a reçu confirmation : M. Dennett (1), qui vit depuis bientôt trente ans dans le Congo français (région maritime du Loango), a réussi à se faire exposer la « philosophie » de la tribu des Bavili, c'est-à-dire leur système de classification. Ce système a semblé à M. Dennett fort extraordinaire. Nous savons cependant qu'il en existe de plus compliqués encore ailleurs, par exem-

1. R. E. Dennett, *At the Back of the Black Man's Mind*, Londres, Macmillan, 1906.

ple chez certains Australiens, chez les Indiens Pueblos de l'Amérique septentrionale et centrale, en Extrême-Orient (Chine, Thibet, etc.). Et l'antiquité classique nous a légué un système qui s'est transmis par l'astrologie et l'alchimie (sympathies et antipathies des corps) et demeure en partie dans le blason et dans l'occultisme (1).

C'est faute de connaissances générales dans cette direction que M. Dennett s'est exagéré la portée du système Bavili, qu'il regarde « comme une forme de religion supérieure » superposée au *ndongoïsme,* fétichisme à base dynamiste. Aussi nomme-t-il *symboles* ce qui se désigne mieux sous le nom d'*orients* (2), terme qui ne préjuge rien.

1. Voir sur ces systèmes de classification le mémoire que leur ont consacré MM. Durkheim et Mauss, dans l'*Année Sociologique*, t. VI (1903), et pour le blason, F. Cadet de Gassicourt et baron du Roure de Paulin, l'*Hermétisme dans l'art héraldique*, Revue Héraldique, numéros d'octobre et de novembre 1906, notamment les deux tableaux de correspondances de la pl. VI.

2. J'emploie ce mot, qui répond à une division déterminée de l'espace, bien que M. Dennett ne parle nulle part des points cardinaux bavili, alors qu'il consacre plusieurs pages (64-67 et 106-107) à leur système de division du temps. Il serait étrange, pourtant, que les Bavili n'aient pas concurremment élaboré un système d'orientation. On aimerait connaître le résultat d'enquêtes directes sur ce point important.

Les orients sont chez les Bavili au nombre de six, c'est-à-dire que toutes choses en ce monde sont réparties dans l'une ou l'autre de ces six catégories. Ainsi, le roi a six titres, qui correspondent à six départements administratifs, à six groupes d'être ou d'objets sacrés, etc. Chaque catégorie comprend à son tour $6 \times 4 = 24$ êtres ou objets individuels. Ainsi chaque orient comprend 24 arbres sacrés ; il y a donc 144 arbres et végétaux sacrés disséminés sur le territoire des Bavili ; il y a de même 144 animaux sacrés. Si tel était le système complet, il serait aisément intelligible ; mais il se complique par l'adjonction de deux autres catégories dont je reparlerai plus loin.

Voici d'abord un exemple du cas simple. Les six catégories terrestres sont : 1° les sanctuaires ; 2° les terrains et les cours d'eau sacrés ; 3° les arbres sacrés ; 4° les animaux sacrés ; 5° les présages, et 6° les saisons.

Le premier titre du roi est *Nkici-ci*, qui le met en relation avec les sanctuaires ; le deuxième titre du roi est *Fumu*, en tant que roi des terrains et des cours d'eau sacrés ; le troisième *Ntinu-Lukene*, en tant que chef du léopard, c'est-à-dire des animaux sacrés ; et ainsi de suite.

La vie générale à son tour est répartie dans

les six catégories, qui portent des noms doubles désignant, sauf deux, des disparates :

1° *Mbungu-ntwali :* ce sont les deux *récipients à eau* qui jouent un rôle dans les palabres royaux, les funérailles, etc. ; dans cette catégorie viennent se ranger tous les liquides;

2° *Nkala-ngo :* c'est le *crabe* ainsi que la mer, et le *léopard* ainsi que la terre ;

3° *Mania-matali : mania* c'est le nom des *rochers froids* qu'on trouve dans les rivières et les vallées ; dans cette catégorie rentre la lune à cause de l'impression de froid qu'elle donne ; *matali,* c'est le nom des rochers *chauffés par le soleil ;* le soleil rentre donc dans cette même catégorie ainsi que tout ce qui est chaud ;

4° *Maula-nxienji,* c'est l'*étoile du matin* et l'*étoile du soir ;*

5° *Ukonda :* c'est la *chasse à l'éléphant,* c'est-à-dire une expédition destinée à fournir une grande abondance de nourriture à la famille, mais rien à autrui ;

6° *Bulu-ntu :* c'est un précipice ou un rapide, où peuvent *se briser la tête* les animaux et les hommes.

Notre terminologie donne, suivant M. Dennett, l'équivalence : 1° idée d'eau ; 2° idée de terre ; 3° idée de feu ; 4° idée de mouvement et de pro-

création ; 5° idée d'abondance ; 6° idée d'animalité, d'humanité et de naissance.

Dans chaque catégorie viennent ensuite prendre place les objets naturels, les organes, les sensations, les sentiments, les qualités, etc.

Ainsi 1° l'*eau*, c'est la moralité, la sagesse, la parole, l'ouïe, la bouche, la paternité ; 2° la *terre*, c'est la justice, la raison, l'intelligence, les graines, les herbes, les mains, la poitrine, le cœur, la maternité ; 3° le *feu*, c'est l'amour, le désir, le mariage, l'union, le giron, l'odeur ; 4° le *mouvement*, c'est le toucher, la conception, la germination, le tonnerre, l'éclair ; 5° l'*abondance*, c'est le poids, l'énergie, la grossesse, la moisson, la vue, la mémoire, la jambe ; 6° la *naissance*, c'est l'accouchement, la vie, la douleur, le goût, les lèvres.

Aux six catégories correspondent encore six saisons, de deux mois chaque ; les noms de ces mois et de ces saisons, qu'il serait trop long de reproduire ici, rappellent les idées fondamentales d'eau, de terre, etc.

A regarder de près, cependant, on s'aperçoit que cette division par six, puis par deux, est récente et en a remplacé une plus ancienne par trois (saisons) et par quatre (mois).

Ainsi nous arrivons à l'élément trinitaire qui est resté dans le système théologique : *Nzambi,*

sorte d'abstraction, est un dieu en trois personnes *Xi, Ci* et *Fu : Xi* est l'élément femelle et passif ; *Ci* est l'élément mâle et actif ; *Fu* est l'effet, la conséquence. Ainsi la mer est regardée comme mâle (*Xi*) ; elle produit la pluie qui tombe sur la terre regardée comme femelle (*Ci*) et la féconde ; l'eau ruisselle de toutes parts et forme des rivières ; de même, la végétation s'active ; les rivières et la végétation en tant que produits sont dit *Fu*. *Xi* et *Ci* ayant produit *Fu* cessent d'agir ; mais *Fu* continue à se développer et sous le nom de *Vu* devient actif dans le temps et l'espace, c'est-à-dire constitue les *saisons* (1).

Les noms des trois saisons primitives rappellent à leur tour les trois éléments de mâle femelle et produit, les deux premières saisons procréant la troisième, laquelle devient cause à son tour et produit l'année qui suit.

Ceci dit, je reviens à la complication signalée plus haut. En réalité il n'y a pas *six* mais *huit* catégories qui portent un nom double : la première est *Manu-Nzambi,* ce qui signifie « le verbe de Dieu » et la huitième est *Kacimuni,*

1. De même dans le système chinois *Khien,* le ciel, principe pur de la lumière, est mâle et *Kwun,* la terre, principe de l'obscurité, est femelle : mais les Chinois n'ont pas pensé à l'élément *produit.*

qui signifie « mari-femme », c'est-à-dire oui et non, supérieur et inférieur, bref, les contradictoires. Ce que M. Dennett interprète ainsi : « La philosophie des Bavili peut être exprimée par la formule 1 + 6 + 1 : six catégories, et en dehors d'elles, à une extrémité l'idée de Nzambi (Dieu) comme cause, et à l'autre celle d'être humain comme effet (1). »

Il est difficile de considérer ce système comme primitif. D'abord M. Dennett a soin d'ajouter que l'ordre suivant lequel ces huit termes sont disposés ne provient d'aucune information indigène suivie ; c'est le résultat d'un classement des renseignements obtenus fragmentairement ; au lieu que la classification des choses de l'univers suivant les six orients provient des indigènes eux-mêmes. En outre, nous avons vu que les saisons comprenaient chacune quatre mois et que chaque orient groupe vingt-quatre individus. En sorte qu'il semble y avoir eu une combinaison de deux systèmes : l'un à base 3 (avec

1. Ici encore l'on notera une intéressante analogie avec le système chinois qui comprend huit pouvoirs : le ciel et la terre (mâle et femelle) aux deux extrémités et entre eux les six autres pouvoirs : 1° vapeurs, nuages, émanations ; 2° feu, chaleur, soleil, lumière, éclair ; 3° tonnerre ; 4° vent et bois ; 5° eaux, rivières, lacs et mers ; 6° montagnes. Cf. De Groot, *The Religious System of China*, part. I.

ses multiples 6 et 24) et l'autre à base 2 (avec ses multiples 4, 8 et 24).

Quoi qu'il en soit — et seule la connaissance des systèmes parallèles tels qu'ils doivent exister chez d'autres Bantous peut nous renseigner sur ce point (1) — le système de classification Bavili n'est pas seulement théorique : il joue un rôle pratique considérable tant en matière politique et gouvernementale (il y a six départements dirigés par six princes, ayant sous leurs ordres des nombres déterminés d'officiers) qu'au point de vue de la direction morale et religieuse. Je laisse de côté la classification des présages pour citer seulement le fait suivant.

Chacune des six catégories comprend quatre sanctuaires, dont le premier est regardé comme cause première, le second et le troisième comme causes efficientes (mâle et femelle) et le quatrième comme produit (2) ; en outre il y a deux groupes à part en tête et en queue ; et chaque groupe de quatre se trouve aussi dans un rap-

1. M. Pechuël-Loesche (*Volkskunde von Loango*, Stuttgard, Strecker et Schröder, 1907) semble avoir rencontré des fragments d'un système analogue chez les Bafiote voisins, vers l'intérieur du Congo français, des Bavili ; cf. *Revue des Études ethnographiques*, 1908, p. 112-113.

2. L'ordre de ces sanctuaires et les idées qui s'y rattachent ont été exposés à M. Dennett par les indigènes eux-mêmes.

port génétique vis-à-vis des autres. D'où ce tableau :

$$\overbrace{\text{Cause} = \left\{ \begin{array}{l} \text{cause femelle} \\ \text{cause mâle} \end{array} \right\} = \text{effet intermédiaire}}^{\text{Formule}}$$

$$\underbrace{\text{cause intermédiaire} = \left\{ \begin{array}{l} \text{effet femelle} \\ \text{effet mâle} \end{array} \right\} = \text{Effet.}}_{\text{Formule}}$$

C'est-à-dire qu'une Cause première produit une cause mâle et une cause femelle qui produisent un effet intermédiaire, lequel en qualité de cause intermédiaire procrée un produit mâle et un produit femelle qui produisent un Effet final, la Cause et l'Effet étant en dehors de la formule (1).

Chaque sanctuaire a son arbre sacré, tous les arbres sacrés ne rentrant d'ailleurs pas nécessairement dans la formule, qui n'en comprend que vingt-quatre. Le premier est l'arbre *Nkondo* (le baobab) ; il signifie que le roi doit, lors de

1. Dans certains cas l'élément sexuel disparaît : le système nerveux de l'homme est formé suivant les Bavili de 31 paires de nerfs ainsi réparties : 1° une paire Cause ; 2° trois paires effets ; 3° six groupes de quatre paires intermédiaires ; 4° trois paires effets ; 5° une paire Effet, la paire Cause et la paire Effet ne comptant que pour une seule paire (*loc. cit.*, p. 137).

son avènement, épouser une fille de la maison princière de Ngoio et que les princesses royales doivent vivre à Kondi, où doit avoir lieu le choix du successeur; *nkondo* engendre *matondi* (la truffe) et *mavuka* (une plante textile), qui à eux deux procréent *mbota* (le lonchocarpus, à bois jaune très dur) ; or *matondi* signifie que le successeur au trône doit être aimé de ses sujets, *mavuka*, qu'il doit avoir le pouvoir de procréation, c'est-à-dire être un homme excellent de toutes manières, et *mbota* qu'il doit être noble et endurant. A chaque sanctuaire adhère ainsi une prescription ou une tradition.

Et ainsi de sanctuaire en sanctuaire, de rivière en rivière, d'arbre en arbre, Maluango, Grand Roi des Bavili, expliqua à M. Dennett tout le code traditionnel suivant lequel rois, princes et sujets règlent leurs actions.

C'est avec raison que M. Dennett regarde (p. 233) sa découverte comme des plus importantes, car elle permet enfin d'atteindre, ainsi que l'indique le titre du livre, « le tréfonds même de la pensée nègre ». M. Dennett a ensuite retrouvé un système analogue chez les Yoruba du golfe de Guinée et chez les Bini, habitants du Bénin (1).

1. *Loc. cit.*, pp. 232-237.

Les Bini mettent tout en haut du système un Grand Dieu, *Oyisa ;* au-dessous de lui se trouvent deux grandes divisions, suivant lesquelles se répartissent toutes les choses et tous les êtres ; Oyisa préside à l'une et Eshu, Esprit Mauvais, à l'autre. Chaque division comprend trois sections, chacune desquelles comprend vingt-quatre pouvoirs en tant que causes ; puis viennent les six *formules*, chacune de vingt-quatre pouvoirs, donc 72 pour Oyisa et 72 pour Eshu. Enfin viennent les vingt-quatre Effets ou produits ; soit en tout 201 termes.

Je doute que, sous cette forme, le système soit primitif : il me semble reconnaître une influence chrétienne (ces régions ont été évangélisées par les Portugais dès le XVIe siècle) et peut-être musulmane dans le Grand Dieu, puis dans le dualisme du Dieu Bon et du Dieu Mauvais, qui équivalent à Dieu et au Diable, à Ormuzd et Ahriman, etc. Le système ne m'apparaît comme purement indigène qu'à partir des « six pouvoirs ». Il nous manque d'ailleurs pour le moment un élément d'appréciation, la division de l'espace suivant des points cardinaux.

Il reste maintenant à montrer en quoi la découverte de M. Dennett intéresse la linguistique.

D'ordinaire on doit reprocher aux linguistes

de trop dédaigner l'étude intégrale des milieux où évoluent les langues ; ici l'on regrettera qu'un ethnographe n'ait pas cherché le lien des faits sociaux qu'il a découverts avec cet autre fait social qu'est la langue (1).

Je rappelle d'abord que dans les langues bantou les mots se répartissent suivant des *classes* caractérisées chacune par un préfixe déterminé. L'entassement des mots dans chaque classe a toujours semblé quelque chose de bizarre ; on a cherché s'il se faisait suivant un lien logique, que l'on a renoncé ensuite à déterminer. On a cru pouvoir distinguer entre êtres animés et objets inanimés, entre mâle et femelle, etc. En fin de compte, l'on a admis une sorte de concordance logique pour la première et pour la deuxième classe, et l'on a affirmé qu'en règle générale les autres classes contenaient des mots « disparates ».

C'est ce terme précisément qui m'avait fait formuler mon hypothèse. Car ce qui est « disparate » ou « illogique » pour nous pourrait bien ne pas l'être pour d'autres, Australiens, Chinois,

1. Il faut, je pense, tenir pour non avenue l'étrange explication (*The Bavili Alphabet restored*) digne de la Kabbale proposée par M. Dennett dans le *Journal* de l'African Society n° XVII, octobre 1905, pp. 48-58 ; l a bien fait de ne pas réimprimer cet article dans son livre.

Nègres, etc. Il s'agit seulement de connaître *leur* système logique.

Et voici que M. Dennett nous donne enfin celui des Bavili ; mais comme il n'a pas cherché lui-même la concordance entre les orients et les classes linguistiques, je me vois obligé de recourir de nouveau à l'hypothèse.

Je reprends l'un des orients, par exemple celui qui est dit *nkala-ngo* = *crabe-léopard ;* au crabe correspond la terre, au léopard la mer ; dans ce troisième orient rentre le troisième titre du roi, *ntinu lukene*, qui signifie qu'il est le chef de la coutume du léopard et associé à tous les animaux sacrés qui sont, d'après la formule, au nombre de six groupes de quatre ; à ces six groupes de quatre correspondent cinq groupes de tabous, eux-mêmes expression de cinq codes familiaux expliqués chacun par des traditions spéciales ; à ce même orient correspond encore une saison avec ses deux mois. Énumérons ces mots :

Orient III : terre, un titre du roi, un ministre, une administration, toutes choses concernant la terre, crabe, mer, léopard, les corps durs, êtres et objets doués de justice, de raison, d'intelligence ; puis : essence, graine, herbes, mains, poitrine, cœur, maternité, une saison, deux noms de mois, vingt-quatre noms d'animaux, cinq

catégories d'interdictions, cinq codes familiaux, etc.

Voici pour comparer l'une des classes grammaticales thonga (Afrique du Sud) :

Classe IV : êtres et objets présentant le caractère de permanence (comme assassin de profession) ; puis : épilepsie, patience, haillons, grenier, oiseau, île, reptile, ressemblance, etc.

On voit que le caractère « disparate » de l'orient III des Bavili équivaut bien à celui de la classe IV du thonga. Supposez que cette première énumération ne nous soit connue que comme nous l'est la seconde, c'est-à-dire comme une simple juxtaposition de mots : comment reconnaître le lien logique qui les unit entre eux ? Impossible de le reconstituer par induction pure. C'est pourquoi les linguistes en étaient arrivés à nier qu'un tel lien existât.

Et pourtant il existe : mais pour le trouver, il nous faut faire abstraction de notre propre système logique ; il nous faut, avec M. Dennett, « voir et penser *Noir* au lieu de *Blanc* ». On constate alors que le système bavili n'est pas une simple construction théorique, mais une condition de la vie en société proprement fondamentale.

J'ignore encore si la liste des mots bavili de l'orient III correspond effectivement à l'une

quelconque des classes grammaticales du xvili (langue des Ba-vili). Cette concordance ne pourrait se démontrer à l'aide seulement du livre de M. Dennett, puisque l'auteur n'a pas donné tous les mots indigènes (1).

D'autre part il est difficile d'utiliser les grammaires et les lexiques parce que la plupart ne donnent pas de tableaux complets indiquant la répartition des mots et des idées suivant les classes grammaticales. Et c'est là la première condition d'un essai d'interprétation.

La seconde est l'existence d'une grammaire comparée complète. Jusqu'ici la seule tentative dans cette direction est la *South African Grammar* de Bleek (1862). Bleek était un phi-

1. Il a donné ceux des 24 animaux suivant la formule (p. 162) : cinq d'entre eux sont de type simple (*Tele*, *Susu*, *Beci*, etc.), cinq à préfixe *m* ou *ma* (*Mpili*, *Maili*, etc.), qui est le préfixe des 1re et 9e classes grammaticales ; et tous les autres sont à préfixe *n*, également de la 9e classe. Peut-être tous les autres mots désignant les objets de l'orient III appartiennent-ils à la 9e classe.

Je tiens à faire remarquer que *l'on ne peut plus espérer aujourd'hui découvrir que des vestiges d'une concordance constante entre les catégories logiques des Nègres et leurs classes grammaticales*. Pour ma théorie, la découverte de tels vestiges suffira, puisqu'elle permettra d'admettre l'existence de cette concordance aux temps éloignés (voici combien de centaines d'années ?) où les premiers Bantous immigrés en Afrique commencèrent à élaborer une forme linguistique propre, le protobantou.

lologue de premier ordre, à la fois érudit et capable d'idées. Il a bien soupçonné que le système des classes grammaticales devait correspondre à quelque chose, que ce n'était pas là un fait artificiel. Bien mieux, il a vu que ce fait était d'un caractère primitif, c'est-à-dire qu'il correspondait à un stade de l'évolution des langues très ancien, si ancien que les langues d'Europe et d'Asie n'en présentent plus que des vestiges difficilement reconnaissables. Bleek malheureusement mourut jeune, sans avoir pu donner à la linguistique la direction largement comparative et réellement explicative qu'il voulait pour elle.

La première partie de sa *Grammaire* (la seule qui ait paru) est consacrée presque tout entière au nom, c'est-à-dire au fond à l'étude des classes. La comparaison des langues indo-germaniques et africaines l'a conduit à supposer qu'une langue « est d'autant plus proche de ses origines que les classes (ou genres) des substantifs concordent moins avec des distinctions naturelles » (p. 95). Or, dans les langues bantou « sur douze à dix-huit classes, selon les langues, il n'en est que deux qui correspondent à des distinctions naturelles : la première (préfixe *mu* ou *m*) comprenant les êtres personnels (bien que ne les comprenant pas tous) et la deuxième (pré-

fixe *ba* ou *b*) qui est le pluriel de la première ».

On voit que Bleek a pris pour point de départ les *distinctions naturelles*, c'est-à-dire *naturelles pour lui-même*. Et la preuve, c'est qu'il recherche partout l'idée de sexualité. Il suppose même (p. 102) que les préfixes se seraient formés par individualisation de déterminatifs analogues à ceux des mots anglais *he-bear* (ours mâle) et *she-bear* (ours femelle).

Je ne veux pas sous-estimer l'importance, comme élément de classification, du sexe : on l'a vu jouer un rôle important dans le système de classification des Bavili. Pourtant il ne sera pas inutile de noter que le schéma à base sexuelle exposé par M. Dennett a été « fondé par lui, non sur des renseignements fournis par les indigènes, mais sur des considérations d'ordre philologique. Ces trois idées [de *Xi*, de *Ci* et de *Fu*] sont comme de juste strictement abstraites et nullement en relation avec l'univers matériel » (p. 106). Or, en un sens, c'est ainsi que fait le langage lorsqu'il donne une valeur abstraite à un son d'abord directement lié à l'objet signifié. Ainsi en bantou le préfixe *mu* en est venu à désigner un seul être humain, *ba* plusieurs êtres humains, *si* toute la race humaine, etc.

Si donc l'élément sexuel joue un rôle dans

la classification bavili, ce rôle n'est pas exprimé directement, mais décelable seulement par l'analyse philologique.

Bleek a, comme on voit, découvert une concordance entre la logique bantou et la nôtre : 1° pour la catégorie d'*humanité ;* 2° pour la catégorie de *sexualité.* Cependant, à examiner les choses de plus près, M. Berthout a découvert qu'en thonga et dans beaucoup d'autres langues bantou la première classe désigne des *êtres animés* (catégorie déjà plus vaste que celle définie par Bleek), mais sans qu'il soit tenu compte de la catégorie de sexualité. Pourtant la première classe contient aussi des noms d'objets : les Européens supposent alors que les Bantous regardent ces *objets comme animés.*

On voit où peut conduire le souci de définir des « distinctions naturelles », c'est-à-dire l'application de notre propre logique à celle des Bantous : à forcer celle-ci à concorder avec celle-là (1). Car il y a lieu de se demander, en

1. M. Meinhof trouve insuffisantes pour les quatre premières classes les catégories d'*humanité* et d'*animation*, qu'il remplace par celle d'*individualité* (ou d'*autonomie*) (cf. *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*, Berlin, 1906, pp. 6-8). C'est encore aller plus loin dans la même voie de transposition : rien d'étonnant à ce que M. Meinhof se voie obligé lui aussi de forcer les faits, au point, par exemple, d'expliquer la catégorisation des Divinités inférieures

conservant cette même terminologie : pourquoi les Bantous regardent-ils ces objets comme animés ?

La réponse à une telle question, ce n'est pas le grammairien qui la pourra donner, mais seulement l'ethnographe. Quand enfin un ethnographe répond, fût-ce incomplètement comme M. Dennett, on constate que nos catégories d'humanité, de sexualité, d'animation, de vie, etc., sont sans emploi dans la logique nègre.

Les Nègres aussi ont donc des « distinctions naturelles », mais qui ne le sont que pour eux.

Ce sont ces « distinctions », ou, pour mieux dire, ces catégories, ces orients, qu'il s'agit de déterminer. Malheureusement les livres publiés

(Esprits) et des Maladies (personnifiées) dans la classe III par ceci, « qu'elles ne sont pas conçues comme des individus autonomes, mais comme ce qui fait vivre (*das Belebende*), ou ce qui attaque l'homme ». Or, les Puissances mauvaises sont précisément caractérisées, chez tous les demi-civilisés, par leur « autonomie » et leur « individualité » supérieures, au point que seuls des hommes spéciaux, les magiciens et les sorciers, sont capables de lutter contre elles. De plus, le principe de M. Meinhof n'explique pas pourquoi rentrent dans cette même classe III les noms : *a*) des phénomènes naturels comme la fumée, le feu, etc. ; *b*) de certaines parties du corps comme le pied, la main, le cœur, l'artère, etc. ; *c*) d'un certain nombre d'animaux ; *d*) d'un certain nombre de plantes. Si M. Meinhof n'a pas résolu le problème, il a du moins eu le courage, que n'ont pas tous les linguistes, d'en admettre l'existence et d'en chercher l'explication.

jusqu'à ce jour sont d'un bien faible secours (1).

Rares sont même les indications fragmentaires et les allusions à une classification quelconque, d'ordinaire fort mal interprétées par les observateurs. C'est ainsi que le Rév. P. van der Burgt dit : « Chose très curieuse, les Warundi [Afrique Orientale Allemande] font descendre, par génération, de certains animaux d'autres d'espèce toute différente ; ainsi par exemple le léopard a produit dix autres bêtes ou fauves : cet évolutionnisme se distingue de celui d'Europe, qu'ici les nouvelles formes animales diminuent en noblesse, descendent... Genèse et transformation des bêtes selon les Warundi : le lion sort d'un roi ; le léopard d'un prince ; le léopard produisit originairement dix petits », suit une énumération : le léopard a procréé l'*inkima*, qui a procréé l'*ingeyo*, etc. (2).

Manifestement, le P. van der Burgt a noté ici

1. Aucun des *Questionnaires* ethnographiques publiés jusqu'ici ne conseille d'enquêtes sur les systèmes de classification et d'orientation.

2. Van der Burgt, *Un grand peuple de l'Afrique Orientale*, Bois-le-Duc, 1903, p. 9.

Il est possible que le système cosmologique des Bavili soit fondé en dernière analyse sur la constitution de leur société, soit en un mot *sociocentrique*, car telle est la base des systèmes amérindiens. Sur ce point aussi on désirerait obtenir de M. Dennett des renseignements complémentaires. (Cf. pp. 29-32 de son livre.)

un fragment d'un système de correspondances, d'ailleurs partiellement en rapport peut-être avec le totémisme.

En définitive, c'est aux missionnaires, aux médecins, aux fonctionnaires, aux ethnographes européens à faire des enquêtes directes chez les diverses populations de langue bantou : ils ont maintenant un guide suffisant et la clef même, enfin, d'un problème demeuré jusqu'ici insoluble.

INTERNATIONALISME ET PARTICULARISME LINGUISTIQUES

La question d'une langue universelle, qui un moment excita tant d'enthousiasme, semble avoir perdu quelque peu de son acuité.

La langue universelle factice semble bien repoussée au second plan ; ni l'espéranto, ni la langue bleue, ni aucune des innombrables monstruosités linguistiques fondées sur des racines quelconques n'a conquis la suprématie sur les autres. Inutile, je crois, de rééditer les arguments qu'a suggérés à tout homme quelque peu linguiste et philologue l'étude de l'un quelconque de ces jargons étonnants. Tout au plus est-il nécessaire de répéter : qu'une langue n'est pas une chose morte, mais une chose vivante, c'est-à-dire qui évolue, malgré les Académies, les dictionnaires et même les règlements élaborés en quelque coin par un inventeur naïf. Supposez que l'espéranto supplante totalement toutes les langues romanes, au point qu'il ne reste rien, mais absolument rien, du français, de l'ita-

lien, de l'espagnol, du portugais, du romanche, etc. ; même alors, et ce cas serait le plus favorable qu'on pût espérer pour que l'espéranto demeurât figé dans sa forme première, même alors il se créerait rapidement des dialectes et, au bout d'une centaine d'années, des langues si différemment évoluées que la confusion serait aussi grande que maintenant ; deux dialectes différeraient vite autant que le hollandais de l'allemand et l'espagnol du portugais.

Les raisons des variations seraient nombreuses et complexes : il en est qui tiennent au milieu physique, lequel influe sur la vie économique et amène la création d'un vocabulaire adapté aux conditions locales ; l'espérantiste pêcheur se créerait un vocabulaire maritime incompréhensible à l'espérantiste montagnard ; de même dans tous les métiers, dans toutes les sciences. Mais ceci ne serait encore que secondaire, car quelle que soit la langue factice victorieuse, toutes sont, théoriquement et à ce que prétendent leurs inventeurs, mais souvent à tort, composées de manière à ce que chaque mot nouveau soit intelligible pour tous par suite de son mode très simple de fabrication en partant de la racine (1).

1. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que la « racine » est une abstraction sans existence propre. Les linguistes de na-

Par contre les causes physiologiques agiront toujours d'une manière profonde, quand bien même un système perfectionné d'écoles primaires réussirait à les réduire au strict minimum, en adoptant les procédés d'enseignement recommandés par l'abbé Rousselot et le Dr Nattier, les protagonistes de la phonétique expérimentale. On sait que des langues apparentées, et dont le point de départ est connu historiquement, se sont développées dans des directions différentes. Les lois du langage ne sont pas les mêmes dans tous les groupes de langues, ni même pour tous les dialectes d'un même groupe, bien que quelques lois très générales agissent partout.

Même les changements de sens des mots sont soumis à des lois qui font l'objet de cette science si intéressante qu'est la sémantique (1). Toutes ces lois ont agi dans le passé, aussi bien après qu'avant l'imprimerie : on ne voit pas comment elles cesseraient d'agir par suite de la décision

guère, et dont sont contemporains les inventeurs des principales langues factices, crurent à la « racine » ; mais les linguistes actuels n'en font plus usage : « *la seule réalité à laquelle ait affaire la grammaire comparée, ce sont les correspondances entre les langues attestées* » ; A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris, Hachette, 2e éd., 1908, p. 24.

1. Cf. les travaux de Bréal, Meillet, Meringer, etc.

d'un grammairien ou d'un congrès de grammairiens, encore moins d'un congrès de théoriciens uniformisateurs. Les changements du langage échappent à toute direction parce qu'inconscients.

Toutes les tentatives, faites le plus souvent, d'ailleurs, par des individus totalement dénués de connaissances linguistiques et philologiques et qui s'imaginent qu'on invente une langue comme on taille une étoffe, sont intéressantes en tant qu'expériences, mais pas davantage.

La question de la langue internationale ne vaut donc d'être examinée que si l'on envisage la possibilité pour une langue actuelle de prendre le dessus sur d'autres. Pour l'Europe, la lutte se circonscrit entre l'anglais, le français et l'allemand, à ce que pense, par exemple, M. Wells qui prophétise, dans ses *Anticipations* (1), la victoire du français. Cela est flatteur pour nous ; mais je crains bien que M. Wells ne s'abuse !

L'anglais, avec sa simplicité grammaticale et sa tendance au monosyllabisme a, je crois, tous les avantages, même s'il n'était pas la langue maternelle de groupements nombreux et

1. Traduction H. Davray, Société du Mercure de France.

importants, disséminés un peu partout sur le globe. Mais c'est précisément cette dissémination qui est cause d'une grande variabilité de l'anglais, telle déjà que la doctrine de la langue internationale unique reçoit le coup de grâce.

Il a suffi de quelques décades pour que l'anglais se subdivisât en dialectes caractérisés ; il en existe plusieurs aux États-Unis et en Australie ; il se forme un, sinon plusieurs dialectes anglais dans l'Inde ; il y a des jargons, tous vivaces et qui évoluent bien, dans les innombrables ports où les navires anglais déversent journellement des matelots et des commerçants.

Ce processus de variation s'accentue à mesure que les relations entre immigrants parlant l'anglais (et qui tous ne sont pas d'origine anglaise) et indigènes deviennent plus intimes.

Tous ces jargons, tous ces petit-nègres ont autrement de chances de vivre que des volapüks ou des espérantos, parce qu'ils naissent non pas tout fabriqués d'un cerveau de grammairien enthousiaste, mais du jeu même de la vie ; des physiologies diverses, des habitudes de prononciation, des accents, des lois de phonétique et de sémantique concourent à leur formation et agissent incessamment sur leur évo-

lution. Pour anticiper aussi, je prétends que vers l'an 2000 il existera plusieurs langues anglaises, comparables pour leurs origines et les directions de leur développement, aux langues latines importées par les légions.

En Europe même, l'observation directe s'oppose à la théorie d'une langue internationale future. Au processus d'unification politique par suppression des unités locales a succédé un processus d'individualisation de celles d'entre les unités locales qui avaient eu la chance de n'être pas absorbées.

Ce qui a réussi avec la Bretagne et la Provence a échoué avec la Pologne ou la Finlande, la Bohême ou Trieste. Au point de vue économique, le développement des moyens de communication a tendu aussi à uniformiser les procédés de production et d'écoulement des produits : mais, contrairement à ce que pense M. Wells, il a eu un effet inverse sur la production littéraire.

Il faut, pour juger de ce qui se passe actuellement et partir de là pour essayer de prévoir, il faut connaître la plupart des langues de l'Europe : on voit alors que des littératures peu connues encore en France ou en Angleterre sont d'une richesse et d'une puissance imprévues.

Les littératures néo-grecque, tchèque, petite-russienne, finlandaise, roumaine, bulgare, turque, etc., moins connues que les scandinaves (qui sont au nombre de trois, bien caractérisées) parce qu'encore d'intérêt local, naissent en réalité à peine. Qu'elles soient soumises pour le moment aux courants qui viennent de Paris ou de Berlin, de Londres ou de Munich, il n'importe : il y a là un va-et-vient de jeunes écrivains qui emportent chez eux, après un séjour chez nous, des graines qui germeront, et produiront des variétés nouvelles, parce que le sol est autre.

Si, de la littérature courante, on passe à la littérature scientifique, ce phénomène de particularisation est encore plus frappant. Il est deux domaines, l'ethnographie et l'agriculture, où je puis juger de ce qu'on publie dans quinze langues d'Europe: et je puis affirmer que chaque année, presque, nos langues d'Occident perdent du terrain. Scandinaves, Slaves, Balkaniques, Turcs, Japonais, Arabes, etc., ont commencé par venir s'instruire chez nous; puis ils ont traduit nos manuels d'abord, ensuite nos travaux originaux; puis ils ont publié chez nous ou dans nos langues leurs propres travaux originaux; aujourd'hui, se sentant nos égaux, dans quelques directions au moins, ils publient chez eux, dans leur langue.

Le français a disparu le premier ; l'allemand et l'anglais résistent encore un peu. Mais déjà les Russes publient dans leur langue trois périodiques ethnographiques importants, les Polonais trois, les Ruthènes un, les Tchèques deux ; même phénomène pour les périodiques agricoles. Il en est de même pour les manuels, les enquêtes personnelles, les travaux de laboratoire. L'un des meilleurs manuels de pathologie végétale qu'il y ait est écrit en japonais et dû à un savant qui sait d'ailleurs fort bien le français, l'allemand et l'anglais.

Ici encore, on doit anticiper ainsi : vers l'an 2000, les Hindous, les Chinois, les Nègres, et plus près de nous les Géorgiens, les Arméniens, les Albanais, les Turcs d'Asie Mineure, etc., se seront instruits à notre école au point que nos langues leur seront devenues inutiles ; en cent et cent lieux divers se seront formés des centres intellectuels qui profiteront de nos idées, mais sans se soucier de nos mots. La polyglottie, aujourd'hui restreinte à quelques-uns, sera nécessaire et générale. On apprendra tout enfant par exemple une langue latine, une germanique, une slave, une sémitique, une mongole et une bantoue, avec plus ou moins de facilité, et en se servant de méthodes perfectionnées, applications de la phonétique expérimentale. Il y

aura d'incessants voyages et échanges temporaires d'enfants. On leur enseignera ce qu'il faudra de linguistique pour qu'il leur soit facile, en appliquant les lois reconnues, de passer de la langue type choisie d'un groupe donné à toutes les autres langues du groupe. C'est ainsi que la connaissance du russe et quelques notions de philologie slave permettent de lire presque sans peine le petit-russien, le serbe, le bulgare, etc. Chacun sera comme ces Levantins qui parlent toutes les langues de la Méditerranée.

Toute discussion, toute propagande en faveur d'une langue internationale, soit factice, soit actuelle, est pire qu'une survivance du XIXe siècle ou qu'une naïveté d'ignorant : c'est proprement un obstacle qu'on oppose à la marche de l'humanité entière vers une richesse et une variété plus grandes dans la production intellectuelle.

TABLE

—

PREMIÈRE PARTIE

Pages

LA CEINTURE DE L'ÉGLISE 7

LUCINA SINE CONCUBITU. 14

A PROPOS DES RITES PHALLIQUES 26

LE MÉCANISME DU TABOU 31

LES PRINCIPES DU TOTÉMISME 50

DE QUELQUES COUTUMES MALGACHES COMPARÉES AUX NOTRES. 59

CHRISTIANISME ET BOUDDHISME. 67

LE SYMBOLE CHRÉTIEN DU POISSON. 79

SURVIVANCE ET INVENTION DANS LE CHRISTIANISME POPULAIRE. 86

EX-VOTOS BAVAROIS ET TYROLIENS. 98

LES LÉGENDES DES SAINTS 108

L'ACTION INDIVIDUELLE ET L'ACTION COLLECTIVE DANS LA FORMATION DU CULTE DE LA SAINTE VIERGE . . 122

LE RITE DU REFUS 137

LA LÉGENDE DE POLYPHÈME. 155

DEUXIÈME PARTIE

LA SITUATION INTERNATIONALE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES. 165
CLIMAT, MIGRATIONS DE PEUPLES ET CIVILISATIONS. . 189
DE QUELQUES CAS DE BOVARYSME COLLECTIF. . . . 202
LES DÉBUTS DE L'ÉTAT ET SES RAPPORTS AVEC LES GROUPEMENTS SEXUELS. 230
LE ROLE DES GERMAINS DANS LA RENAISSANCE ITALIENNE. 299

TROISIÈME PARTIE

LE SEXE DES MOTS 265
GENRES ET CLASSES LINGUISTIQUES. 276
UN SYSTÈME NÈGRE DE CLASSIFICATION LINGUISTIQUE. 287
INTERNATIONALISME ET PARTICULARISME LINGUISTIQUES. 308

ACHEVÉ D'IMPRIMER

le cinq septembre mil neuf cent huit

PAR

CH. COLIN

à Mayenne

pour le

MERCVRE

DE

FRANCE

279664
AnE
G3345r
Author Gennep, Arnold van
Title Religions, moeurs et légendes. Ser.1.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 16 22 04 02 004 7